لا فعل التعجب غير المتصرف فيه كما ثبت في النحو ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل في نفسه المقدسة عن الادناس لانه كمال لها لا له فان شانه صلعم
ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكليف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء
العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح وروحه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضعه ومحله اذ الحلي وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى المتصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل وكذا عدل
ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء
الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى آله اي اتباعه واوليائه الابرار جمع
بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلعم
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد
كما في القاموس من ان المخففة في الجمال والميسم والمشددة في الصلاح والدين عظماء
بالضم والفتح والمدجم عظيم مانس كمساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

به المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس ورؤساء
بضمتين ومد جمع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد
كحماة جمع حام اي حافظ امراسم من الرسم اي العلامة اي هم هداة طريق يوصل الى
مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقيته اوامره ونواهيه معالم جمع معلم
ما يستدل به على شيء وهي ههنا القرآن والشرائع الملك والدين بمعنى واحد وهو
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة و
اما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عنى بالقول كذا اراد
لا من عناه الامر عنايته اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على
الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير
والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغبي والغوي
منازعتهما مع خصمه حتى يفوت ما يغنيه ويضيع وقته فيما لا يغنيه ولا ريب في انه مما ينبغي
ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كمال صاحبي الدراية والفطانة
فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة
وكذا ما بعيده والنفيس ما رغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج
اليه فهي موضع الحاجة والرسائل هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الخبر بالكسر العلم
والصلح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة التحرير بالكسر الحاذق والماهر الفطن
البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم ومملاك الشيء ومداره المنيف العلي والامهات

الزاهدية
لخطبة الحواشي
حل

جمع امهة بمعنى الام كالامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة

وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه

والمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص

والاسعاد الاعانة وهما حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت

المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل

لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه

فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد

منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد

زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع

كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها

يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث

يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم

وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما استبينه ايضا بانه

ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق على

التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو
يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة
ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي
لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحصول لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور
عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم
الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح
الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه
والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول
فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف
اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي لمخالفته على
المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعزوه بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم
يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا
منهم حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه
انما النفي في نفي الدين على الاول احاله على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الفطرة ان الحصولي القديم مخرج لاختلاف في اخراجه فاخطأ مولانا محمد عبد الحليم رح قوله

انحصاره في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا لم يعلم
المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد
بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد
به ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي واما له فرد
شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية
في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلابتنائه على
ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخلية له فيه في علمها الحضوري فليتامل **قوله** في الحاشية يلزم التخصيص
ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس
التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيها واي لهما مساوق اي صادقة معها صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منه انهم قالوا ان الاعم لعلم طرق وافرة
لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة
لابد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك
فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة
فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك ليستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق ولا يخفى
لتحققه تحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى توجه ان العلم بالاشياء
الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل
المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الالات الجسدانية مدركة اذ لا بد
في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتي والالات مادية وقد بين انه لم لا يجوز ان يكون المدرك
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر
كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد **قوله**
ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ليستحسن
جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** وما هو الا العلم
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف الايجاب
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه
شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

بالضرورة ان بعض كل من التصور والتصديق بطلب الحد نظري منتهي الى البديهي ومفتقر الى الفكر والنظر وليس كل فكر صوابا والا لم يقع الخطاء

السواد بمعنى ان الاشتهار استعمال في احدهما او تيسر جمع فيه دون الآخر ١٢ مولوي تركب على رحمه الله تعالى

اجتماعهما على الصدق والكذب معاً انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجودهما والعدم والملكة على تقدير عدميتهما احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود
فقط في الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين الذهنيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فانتفاؤهما
بالبداهة ايضاً غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية
التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع اما على المطلق اي على شخصه
او نوعه او جنسه قريباً كان او بعيداً فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنساً للحضوري والقديم وعدميهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعضيته لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضاً محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وعدميه بعدميه وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على
معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة اه مبني الخلاف اتفاقهم على ان ما
هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول
وبان بعض الافاضل عنه الى الثاني والعلامة جمع بينهما لما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه

دون غيره
يتصف بالبداهة والنظرية
الحصولي الحادث

مافيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قرمان مابه الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

لا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون مابه الانكشاف وهذا كما ان طلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى مابه الانكشاف فلا يتوهم

ما بنوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية رأي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والا فرد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعض يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة حقيقية لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة ذلك السيد مشتملة على الدليلين الاول قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية ١٢ تراب ح

دلالته ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص على راى المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل في عنوان التشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص يتم باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعة فارتفع الاضطراب في استقامة التفريع هذا ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان ابين بهما فاستمع **قوله** لامتناع الاتحاد اه لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها **قوله** الحمل الموجب بالنو اى تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي توجب كونها نوعا عاليا **قوله** ولا ثالث لهما لان الجز الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما و الخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط **قوله** وايضا على تقديره لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

المحشی

کلام استاذ

توضیح

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة

ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض

ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذه معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا

او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راي المتاخرين اي

بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات

المحشي في بعض المقام يقفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف

فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر

واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتاتى

الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله**

ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان

يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه

امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة

فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات

اليه على ان تتعرى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من

المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد

بالتقييد بل التقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي

نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى

بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد منه

قوله كما ان النسبة الخ اي على رأي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع المحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعني ان معنون
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتنافات والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لاعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورات ذهنية
كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يخفى نفعا كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتخصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهوما انها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ دام الله ظله تقرير هذا المقال على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والثاني بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شابه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ
ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود بمسمى الحصة فيلزم حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف هذا باطل واما الشق المواطاتي واستحالته
ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير
عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
للحصة الموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها لانه لا اخصر
الا شمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل ايقول عبده العاصي بانوار
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلدة غير صائبة

حصصية ان افراد الوجود تحقيق

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى
للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل
في الموجودات او لبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للموجود بالمعنى
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والوجود الخارجي
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولا في قال بيان الاستلزام ان
يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا لحقيقته ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه لغوا للتقرير الثاني دليل كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقف من المنصف بعد احاطة
الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب
المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة
للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري
بخلاف الاطول ولا عائبة فيه فان المقصد في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل
به فافهم وقد بقي بعد خبايا الزوايا لا غرابة المقام لا تيت بها **قوله** في الحاشية مستندة
الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود
الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في
الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق
عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعشي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات او الموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو
اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات
بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق
التغاير بين الوجودين لو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الجدير في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم **قوله** ثم حصر بعضهم الخ وجه العدول
المص عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد **قوله** لا يخفى عليك الخ توجيهه

مولوي محمد عبد الحليم رحمه الله

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده اذ
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عليم
اولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه
تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعم وزيادة صفة العلم
عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه وشدد قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي شأنه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع
المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته له لا يبتني له وامر الاخيرين وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم
لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ ادخل ما يصدق عليه الحاضر عند
المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصل قهما
معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن **قوله** واما الثالث
واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ وما هو عين
للعلوم فهو الثالث والاول بريء عنهما **قوله** وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية
للوجه لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقتين اياه
العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم
عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتاز
بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي
نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور
بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه
فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف
او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا
الى غير النهاية فلا يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم
يتميز

من تلك السلسلة تميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم تميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحكيم

واحد منها بالعرض ايضاً والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم **قوله**

اي وان لم تتميز واحد من تلك السلسلة بالذات وتميز بالعرض ١٢

في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته

كتفريع على كلام الفارابي يعني بعد ما علم ان الفارابي لا يرد عليه الخ ١٢

هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله تحد

الذي هو عين الملكي لان ذاته مقدم على جميع الممكنات ١٢

الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سكك الحضور عنده تعالى وانتساب الوجود

جمع سكة بالكسر هو الطريق المستوى ١٢

عنه لانه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل وخلاق لهم

الواجب ١٢

لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علواً كبيراً **قوله** وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي

الواجب ١٢

للواجب سبحانه يقتضي تفصيلاً والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى

الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات

هذا هو آثره اكثر المتاخرين ١٢

بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات

اي بتمامها ١٢ هذا مختار طائفة من المتكلمين ١٢ منشأ لانكشاف انها ١٢

عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل

وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضوراً اشراقياً او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات

ثبوتاً خارجياً او ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقعي كالسراب وباتحاد المعقول مع العاقل فهذه

عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوطات **قوله** فلذلك تدرك الخ

المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم

على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة

اي المفارقة والتجرد ١٢

عن المادة ايضاً معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي **قوله** والآلات الجسدانية الخ سواء

الآلة ١٢ في الحاصل هو ماخوذ من الاخذ لكون التجرد

كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة

الباصرة المودعتين في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونهما مفارقات ايضا
ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير
وجدان الاثر مني في تكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة يتحقق
اقوى منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر انه حاصل كلا الكلامين كما ينادي الصدر
الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه **محصوله** ان تعقل الشيء وادراكه
هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضوره لنا وحضور الصورة
العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة
غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري
بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق
فان كانت معتبرة في المفهوم بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات ان كانت
في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى
الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي
التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

الى الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص والكلي بالاعتبار لا بالذات ١٢ اشراق

والمجردات كيفية علم النفس بيان

موضوعة فللنفس استعداد ان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فبالاستعداد الاول صارت النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا ما هو عاقل وجود كله وحاضر عنده فهو بهذه

الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير

المعالج والمستعمل فقد اخطأ لغفوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل

الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل

بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية

امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم

الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي

هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها علم حصولي لان

الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ

بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف

الانضمامي الذي هو احد الامور الثلاثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الشيئين في ظرف

الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق

بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا ثم لا يخفى ما في التوضيح **قوله** في الحاشية فالامر

فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق

حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف

بهما كمن العلو والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها
بانفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول هو هنا
لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول
صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء كغطاء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم الا انها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها
نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات
البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم الحجية
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا حد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا
لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد
يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما
يبتني عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا
في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء
محض كيف وان الجسم يغمس في الصبغ فيخرج كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضا
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء
بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه ويتشخص مقارنا بالعوارض
الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين
الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج بالحكم
ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي
بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلا بد من الوجود واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود المغاير معه حقيقتا واعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة ولا كلفي
لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد
من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية
في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نعلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين
الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين والسطحين
المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة
من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله علم
حصولي ولا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية
الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب التئام الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية
كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء
الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب
على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه لا يتأتى علم وتصديق
وبكونه معلوما جزء اخير وقضية قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها
والتحقيق انه كيفية اذعانية وراء كيفية ادراكية لان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان ليس كذلك لحصوله بعد الانكشاف ولهذا

من القضية

التصديق والجزء الاخير

الفرق بين

صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب ح هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب فيه مع ما في
ينافيه قول المحشي يعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة
واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان
ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان
كون احدهما بسيطا والاخرى مركبة لا محصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء
وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع
شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظ العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط
واذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحاد
انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما
الانتزاع التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمع
ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في
المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ره ان المسمى بالقضية في قول السيد هو
من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا ودخولا لا من حيث انها كذا
ظهر ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير

السيد الشريف
عن اعتراض المحشي على
جواب عن

اى ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل فى الذهن حينئذ
انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان فى نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل
كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة ومعتبرة فيها
الوحدة كما هو التحقيق عند المحشى كما سيأتى فالمراد بالمفهومات فى قوله العلم بها الخ هو المفهومات
المتعددة الصرفة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق
بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مأول ويؤيده
ايضا ما سيأتى من المحشى ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث
لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشى من ايراد هذا الكلام هو الكلام على
السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام
خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال فى العبارة والقول بانه من
قبيل صيغة الاستخدام وهى من المحسنات المعنوية كما تقرر فى علم المعانى والبيان ليس بجيد اذ من
المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها محل الفهم كما
فى تلك العبارة اذ ليس فى سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشى فى اثباته
الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان فى كل فصل وباب **قوله** وهى اعم الى الظاهر
انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم
الحصولى من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حملوا التسامح
وقيلون المراد به هو الصورة الحاصلة كما فى شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضا كيف
لا يذهب عليك ان هذا الاصلح وجدا لكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا لان المذهب المنصور ان حصول

وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى
بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان
العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند
نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة
من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و
عينيتها مع المحكي عنه اولا هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان جاز كينونة وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع التسمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على
دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه الممنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم
الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا
او غيره بل صفة اي امر غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني
فللنفس الخ وعلى الاول ذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر
العدمي هو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الزائل اما
على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم صلح لان
يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد

المطارحات ان العلم ليس بزوال حاصل ما في

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة

العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما وقع بيانه في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه لو كان احتمال

كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون

الحصولي زوالا لو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا

وغير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما قوله لا يلزم

وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية

الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود

ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية

المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا

لو كانت عدمية لكانت عدما ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم

عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو

المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن

لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق

منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا

محضا والثابت بما عم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا

الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق قوله

فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام اشكالا

ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمطلوب اعني وجودية الادراك الحصولي لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولي زوالا لادراك حضوري ولا يلزم

السابقة منتفيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك واما المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور المصدر بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض النقيضين فان

نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فيلزم ان يكون النقيضان

واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما ينفي لدفعه لكن لم يرض به وهو انه

ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين

كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع

الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم

اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مدظله فحسنه ثم اتى بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير

ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجود ذلك النقيض الاخر

على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعيهما

محال فحسب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم **قوله** وبما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة

وان التعريف بالمقصود لما مر انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح **قوله** فيما لا يفي بالمقصود

بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا

عليك سابقا **قوله** جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية **قوله**

فالاولى ولو يقال فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فللنفس ادراكات

من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي **قوله** فيلزم

انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه **قوله** بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان

الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تميز الا بملكاتها والا لكان الحصر بين الانسان وسلبه عقليا

اي وان كانت ممتازة في انفسها

يجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه هو السلب

اي رفع سلب الانسان

بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ولما

لم يتحد فكيف يكون منشأ لامتياز الغير غير تام اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم

كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة

ودعوى الضرورة لا تفيد الخصم

فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فلينا

قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثباتا لسابقه

اي كون كل ادراك عند الاثباتا للادراك السابق

فتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على

زوال اللاحق

كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا

المورد مولانا كمال الدين رح

يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معه لتوقد فرض وجود الموصوف

اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاء اي المحضة اعتراف بالادراكات

التي هي الانتفاءات

وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما

اي ادراكات غير متناهية

على تقدير قدمه فمم لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن

جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالته استحالة التسلسل في

اي على اختصاص العقل الهيولاني بحدوث النفس

التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا كيف يمكن ان يستدل على

انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين

مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة اولا ومفهوم خلافه

على الاختصاص لم لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوثها بالبدن سواء كانت ذاتها قديمة او حادثة وح يتأتى

الهيولائي ايضا بانى عن ذلك فيفسد باب العلوم وح لا امتناع شاكا فى ثبوت الملازمة وتمام التقريب مولوى عماد الدين ح

ولنسم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولائي لو كانت من الواقعيات

ففرضنا ان عمرا مثلا كان فى تلك المرتبة ثم حصل لنا ولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى

الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا

اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول

المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا

واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم

ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة تختص بها وهذا التقرير مما

سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأخذ بما يعتد به فهي احق

بان تسمى بالجذر الاصم قوله ان زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه ثم ان اراد به مطلق انتفاء الشيء

وعدمه لتحقق العدم السابق كما فى الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك

لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب فى الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك

المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء

سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما فى عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات

تحققا لعدم لزوم تحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقرير

لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق

قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه

فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك اخر فالادراك

ليس بزوال

البيان العلم الحصولي

ضميمة

مولوى كرم على

الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا
لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين
فح يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين
وهكذا يستلزم كل ثالث لاول فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقش
تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن يستلزم امكانا ووجوبا وامتناعا
فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة
بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث
من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم وههنا
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه والاعتذار بتغاير هذه الاعدام لاختلاف الزمانين او

بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة

العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود للمعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان ذلك

عدم ثابت فيعود البحث غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان

تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود

بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني

كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو

محال وزيفت بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها

ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي

وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له

ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب لاي غير من كان يباحثك وانت ايضا غير

من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا

اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد

عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية

فهذه الدلائل ان تمت دلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة

اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل **قوله** اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس

ادراك كان بين ولا لا سابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء

محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

قوله ان الادراك حصول

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت

فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع

النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا يمكن انتفاء

انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء

على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان

عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما

متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي

قوة نقيضيهما اعني ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى

ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون الصدق احدهما

كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا الا الاخير ههنا دون الثاني فلا تسلم التلازم بين المعدولة

والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في

قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس

فيما يعتنقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق

زائد **قوله** يدل على خلافه مع بل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا

ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن ايضا من ذلك كما

اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما عني ما مر اليه الايماء وهو يوجب حصول ملكة

يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

يوما فيوما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي تكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة

السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله** وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صاحب
المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل اخر على ذلك المدعى لانه دليل تام في نفسه كما يدل
عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة
النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين
وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله** والمص لم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير
متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمعدوم ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون
الترديد فالترديد مستغنى عنه **قوله** الا زوال واحد لا لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه
كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو
المعلومين في ان واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بان
لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا
اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلية في
ان واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في
ان واحد بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال اخر والا استوى
حال العلم وما قبله وقد بطل ما يسبق بالمجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما وهل هذا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة

حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له
الازوال واحد لنا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا اخر هذا كله على تقدير
اذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما الفاضل فكما في بعض النسخ واختاره
بعض الافاضل ايضا فسخيف عندي فتامل **قوله** لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث
المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا
هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال
الى ادراك شيء اخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم
وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق لحاظ
عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد
ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام
فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه
والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتدى
بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطف القريحة **قوله**
بعض ايمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يستدل على ثبوت الترقي
بعد الموت ايضا من الظاهر ان المثوبات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات **قوله** في
النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن **قوله** وتارة بوجود الامور الخ قد يصدى
بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على
وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول
كل واحد منها في هذا الان على سبيل البدلية ولم يدر انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذ لا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في
كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يتراءى ورود الخ توجيهه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر لولاه لا يحصل عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك
لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوصه

لا النقيضين ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الذي اورده
على هيئة الاستثنائي المطلوبة في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح **قوله** بمعنى انها الضمير
للامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ الى نهاية **قوله** في الحاشية واما على تقدير
لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها قبل
معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما في الحاشية
اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل
لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور العينية
الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية **قوله**
والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى
الثاني والا فلا ينفع والتمثيل للنفس اللاتناهي قليل الجدوى **قوله** لان العدد من الامور
في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة
عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة نساء اذ الكلي كما يصدق على
واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار الجزئية
واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال فالعشرة عشرات رجال
اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ
من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على الخارج عن حقيقته

ان يكون فينا امور غير متناهية موجودة بالفعل لسلوم الاستحالة فالمثال اذا لم يكن بالمعنى المثال على المعنى الاول الذي لا يتوقف عند عدم

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي فرد فرض منه موجودا تارة
على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه لا اضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لان
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر
عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا
لجواز الاختلاف في افراده فافهم **قوله** فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى ذلك
الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا عائبة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود
من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود زيد خارج عنه وعارض له
لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم **قوله** فيها كالقدم فانه
لو وجد فرد منه لا تصف بقدم فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي **قوله** فيها فان
الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه
فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم
الى النهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية **قوله** ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد **قوله** والعدد محمول الخ لاتحاده
مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احديهما

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوجدانات

سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول

قوله والواحد الخ اذ المتصفات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث

اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري عما شي انتزاعها وهي المعدودات

لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله شيء يعتد به اذ المتبادر

منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم

زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت

مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ

لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها

من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد

الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام

فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة

عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات في الامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه

لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون

العلم زوالا للاناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم

بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة

مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل

بتركيبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما

فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده ولا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر

لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه

لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من

العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات

وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا

للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناؤه سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية

او على سبيل الاجتماع وهو بورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد

بالضرورة والا يراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء

عنها انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي به تقوم الستة

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي

تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في

اثنين واحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق

عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل الظواهر

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدة

بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرة منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه مع امر
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك **قوله** واما مع
الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه **قوله** اذ العدد ح الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه مم اذ ثلثة ثلثة ليست ح مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه النواقي **قوله** من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض او الاقرار بما مر
الفرار فافهم **قوله** حقيقة محصلة اي مرتبة عليه اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء
لكونه من مقولة الكم وغيره **قوله** ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم **قوله** يستلزم
دخول الخ مع انه يكفي بتقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه **قوله** من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث
انها معروضة للهيئة الاجتماعية **قوله** جزءا لضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم **قوله** في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها
مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قوله العدد مجرد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة فيها
ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من
الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية **قوله** وما حققنا من ان العدد ليس جزأ للعدد
مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
العرض ايضا غير معتبر فيه او لا **قوله** في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها
اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة
فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولو ازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في قوامه
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن حيث لا يجوز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء
نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة ما الخ اي عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني جزءا لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة

معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى

مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ

وانتظام الاوساط فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة

عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق

كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى

والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع

انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء

الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء

جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية

اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يتقوم ويحصل

حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل

المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة

عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز

الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية

ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

وكيفية اجراء برهان التطبيق

تنبيه بيان

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل
امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
في الازمنة الغير المتناهية لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى تمسك وفي المقام كلام
ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه
موجودة بالفعل غير متناهية في نفسها لا امرا مأخوذا بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر
به بطلانها فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام
فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه
البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر
بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على
هذه الحيثية هو وجود وهي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات
على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون
ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول
فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض
وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهمي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

قوله في الحلول من ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن

منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الامتداد الخ اي حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فسناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن هاهنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقهم وفي المقام تفصيل
وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود
ينافي وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي
سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في اعداد الخ
فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها
قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعداد المتأخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه
ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح
في موضع آخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس **قوله** لما اشتهر ولما مر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان
كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم
كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني
والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على
وجه الحلول والقيام به او لا **قوله** قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم
انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في
الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت **قوله** فهو في الذهن الخ
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا ينافي لبطلان هذا
ولا مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت الخ
فيه انه لو لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا اخر وهو التغير **قوله** وبهذا يثبت الخ
وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ **قوله** فان للمناقشة فيه الخ

تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليجوز ان يكون ذلك التقدير

اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله

فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام

التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه او لانه العلم المتجدد الذي هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا

هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى نختم

بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله واصحابه

زبدة ما في هذا النظام

تمت

خاتمة الطبع قد استنسب لحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعمولة على القطبية بفضل الله الذي رفع لواء

الهدى في ظلمات الشرك والدجى على حسب امر الفاضلين الكاملين العالمين العاملين المعتبرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا

الغزيرة مولانا الحاج الحافظ المولوي عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم آبادي ادام الله ظلهما

واسبغ عليهما النعم والايادي باهتمام هذا العبد الاثم الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد وشن خان افيس عليه

شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانپور صينا عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الف ومائتين من هجرة

نبي الخافقين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذريته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعنى بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه

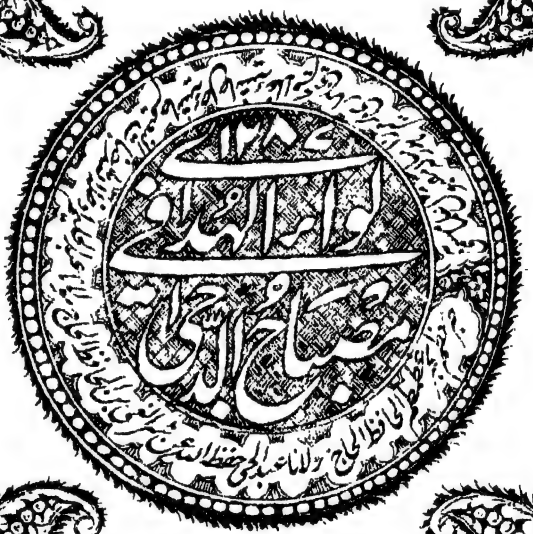
على الختم ليعلم ان هذه الحاشية المطبوعة مطبوعة في المطبعة النظامية حميت عن الفتن الامانية لا غير

محمد وشن خان حنفي سنة

محمد عبد الرحمن بن الحاج

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدارک عالیه خزانه معقولات بحجه و صناعت میزان آله تمیز افکار صحیحه حسب فرمایش جناب مصنف



باهتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن ابن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت فیض یافته باحدیث برادر معظم محمد مصطفی خان مسرور

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لواء الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجلا بالحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون
الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفتح علينا باب رسالة التصور
والتصديق لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق اشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم واحسنت الينا بدرك معارج
الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهر بدر سول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك
والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد راه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المعارضات اسكت المكابرين عن المعارضات كلامه المحصل كشف
لكل معضل وكتابه المسجل كسف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تعريفاته اشتغلوا بتجريد العقائد والكلام
وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي
الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم
جعله الله من ورثة جنة النعيم بذره تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاها العفو الباري المسماة
بلواء الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لواء الهدى اجتنى على ايضاحها ما رايت
في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالجاري في الصحاري من غير ماء ودليل بالغت اولا
في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وتلويحه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختارا للانصاف
وكان ذلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين الفاروقي القندهاري الحيدرآبادي سلمه الله ذو الايادي الحواشي الزاهدية
مع التعليقات البهارية لدي وولما خمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من هابت تيجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل
الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان شدة العلة

محط رحال الآمال وسدة السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان تنطق
في وصفه وتتكلم في نعته اشعار نامورة الديوان آصف عصرها وهو الوزير الفرد في اقبال الاختيار اهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة الخاقانية
منير الملك ذي الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة وبعد فان الشروع في المقصود والمراد متمسكا بحبل موفق السداد ولما كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لمحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودان بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول
خروجها من الكتاب وقال العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التفنن
يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك او نحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة
يقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة ويختلفون
فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات
في دفع التعارض بينهما واما ما قيل فيه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت
قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن التأمل
العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور
في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزءا للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مداح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسخ شريعتهم
الا اتى بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا تكون افعاله موقوفة على مادة وآلة ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان هذا ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الامر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

له بفتح الباء مصدر جعلي بمعنى النحت ١٢ منه مظله

٣

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ١٢ غلام يحيى

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر
بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل
المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف
على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام وان كان
هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي
اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا
اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله
ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سئل سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض
على نحو ما ذكر وفي قوله ع وليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله
على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في
السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح لحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير موليس عن ذكر الفاعل
بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه
نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر
وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد
قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون
قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات
كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض
ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها
ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حشيا وقعا ومن ثم قيل ان السماء
افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل
ام الارض فاجاب بان الاصل عندنا ايمتنا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا
فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء وبه فهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفا للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء
النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل
قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال المناوي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة
النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في
عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا بها من عند ربكم الجنة والنعيم ٥ وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا حسنات له من الحسنات غلام يحيى

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وبضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس
وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول
بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز هو الغالب القوي الذي
لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله
الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات
حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في
لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة على حدة الاعتناء
بشأن هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن
الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام يعني انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير
الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به
من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الكفر
وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة
وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا اه اعلم ان الصلوة فرض
في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر
ولو اتحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي
عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي
اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله**
لتنالوا اه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انا له انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة
ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار
الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل ليعطينا ما نشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف
اشجارها واثمارها زاد النعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان وقال
بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في مثل هذا الموضع
مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة ه
الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس امرا معتبرا عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا غالبا كما في قوله تعالى
وربك فكبر وثيابك فطهر والقول بان الواو الداخلة على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب
مبتدا خبر ١٢

ه اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظر بالى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودرر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفي من
كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودرايا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء تحريكه والاساس بالفتح وكذا الاسس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والمكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموه به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمى به جعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والتمام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم والبحر والهمام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالمهام كذا في القاموس والكلاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجبلاء جمع جابل وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على كلمة
كساجد وسجدة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز زين ملة المعظم في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب ما جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الخيتم بحركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبيعي والشعر الذي فكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

وبالضاد والراء الاثر
غلام يحيى بن محمد الدين
البسطامي جعل الله
وجوهما ناضرة الى
ربها ناظرة مسفرة
ضاحكة مستبشرة
اني كنت قد صرفت
حينا من الدهر في
غوص الفرائد في
التوم والدرر
بحضرة قاموس العلم
والحكم صحاح الدراية
من بين الامم صراح
الذكاوة والفطانة
اساس الكرم والكرامة
فتمام ذكر الدهر
بحكم الله الدهر
خاتم الشريعة
الطريقة
الاعلى والادنى
بابه
سلوك الله تعالى

ان الاتفاق الجنس ويدرك بمعنى يلحق ويتصور والمطرى اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت فى مدحه والخصائص الفضائل
جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل فى التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف للمبالغ
فى المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا فى مدحه على غيره او مجاوزا للحد فى كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس
الذى يسبق فى مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفى اختيار الاعلى لن ولم ايماء الى ان نفى الادراك
ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعانى فالادراك بها انسب ايضا
الادراك بمعنى العلم ففيه تشعير بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة فى المدح ووصفه بالمطرى للنص
على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفى قوله ثم رايت فى تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفى الى ان تصنيف هذه الحاشية كان
عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اى المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها فى شرح مطالع الانوار فى بحث تقسيم العلم
الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة فى التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على
الجرجانى فى حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتى الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عالمها فى بعض اسفاره
انتهى وهذا بحسب زمانه واما فى زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت فى الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندى البلخى
فى حواشى شرح ملخص الهيئة للرومى ما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازى تلميذ المحقق الطوسى وكان فى ايام سلطنة
هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثانى هو مولانا قطب الدين الرازى كان فى ايام سلطنة ابى سعيد وهو معاصر لقاضى عضد الدين
ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازى بن مولانا مسعود مات فى سبع وعشرين من رمضان من شهور سنة
سبعمائة وعشر فى بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية فى
الهيئة ونهاية الادراك فى دراية الافلاك ودرة التاج فى جمع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا
وجاء من باب التفعيل ايضا فهنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل وايا ما كان فاما ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول احتمالات اربعة
والقرائح جمع قريحة وهى فى الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شئ ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة
كذا فى القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة فى الاصل الابطاء يقال راث على خبرك اى ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة
او زائدة على الاختلاف فى نظائره كذا فى حواشى المطول للجلبى والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحؤما بالضم وحوبا بالفتحات رامه كذا
فى القاموس وفيه السدفة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يجل احد المواضع المغلقة من
تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشى القاضى
احمد على السنديلى وحواشى المولوى عظيم الكوفامرى وحواشى مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشى المولوى حيدر على بن حمد الله السنديلى
وغيرها من الحواشى التى صنفت قبل تصنيف المحشى فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج فى الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح سعى
فى جواهر القرآن السعى والعمل يقال كدح فى العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وباب الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه وبعده والمثبط
بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشئ كذا فى جواهر القرآن وفى القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى
وفيه ايضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع رأسه وتجاسر عليه اجترأ والباع قدر مد اليدين كالذراع

هو يدرك الواصف المطرى خصائصه × وان يك سابقا فى نقابة
كل ما وصفنا × ثم رايت فى تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية من المتعلقات بالتصديق الفراغ من التحصيل انتهى
الانتفاع سدفة
دار بضم الشين مصباح
دون عتبة فاختلج فى صدرى كان المدح فيما يغنيه عن المفتاح بالافتتاح وبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلبه اضاء حتى قد تبطنى حين الحكم على هذا المرام وضيق باعتى غلام يحيى رحمه الله

بالفتح والضم والجمع الباع والفرط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الجسد
ومعنى يفجعه يحزنه من باب منع يمنع وعلى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه اي على الكشح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اي لما اقدمت عليه
وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن معاهده معالمه والكلام في عطف نعم الوكيل على حسبي في ما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني شهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه ولقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكني بان تفسيره
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه
الرضا والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده **قوله** والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب منه حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه **قوله** البرهان اي
الدليل على الشيء والبرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرورا او مرفوعا او منصوبا
قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكني هذا التفسير مع غرابته تاويل اورد دو كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق
هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون مجال رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب
قوله والتوفيق دست دادن كسي را بكاري هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب هنا
قوله والصلوة هي حسن الثناء اه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء
ومنه قوله تعالى صل عليهم ان صلوتك سكن لهم هي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة
من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده
قول صاحب القاموس وعلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء في كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره
الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه شعر
تركت الفتيان وعرف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وذكر
الزوزني ايضا في مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية في الخطب انما هو لايهام اللفظ ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب هنا ان يقال السلام
اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الخز
كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفه كسفينه جامه پرزدار وچادر پيچيده قطائف جمع انتهى ولا يبعد ان تكون اضافة الصوادق الى التصديقات

بواسطة من قوله اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادنا
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة بفتحات كذا فى القاموس قوله نفوسنا الدنية الدنى بمعنى الساقط الضعيف يقال
دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا فى القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم قوله وقس
عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات قوله كان بحضرته مثلثة اى مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشئ هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لمعلولاتها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشئ موجود لا
ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثانى ليس راجعا الى الشئ بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شئ واحد عندهم بالمعنى الذى مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشئ هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففى الحقيقة زيادة ليست فى الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافى
حمله الفاضل المحشى على معنى ما به الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل
اللكنوى لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم ح ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما فى كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق يا النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعى تصور حقيقة بل تصور حقيقى نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجه البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب لتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت فى ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى صورة الكذب لا فى صورة الصدق على انه لا بعد فى ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة واما بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المعلمة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشى وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جاب
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففى قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فرعه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعنى ان مركز الشئ
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعنى من قبيل زيد اسد قوله فتشبيه روحه
ونفسه فى النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شئ بشئ فى النفس بمجرد المشبه به واركان التشبيه فى الذكر

لـه اى مولانا سعد الدين التفتازانى من سلمه

لـه اى المولوى عبد الرحيم اللكنوى منه ظله

بكل شيء لانه بحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون معنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون
مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف آه يقال ناف وانا نف على الشيء اشرف وعلا **قوله** اي محرزة وجامعة قال الجوهري حواه يحويه اي جمعه واحتواه
مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اي بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظري كلام السيد المحقق
اختلفوا في ان المراد بقوله بعدية تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولي او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولي الحادث
فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشي وتبعه تلميذه الفاضل الفيض الابادي الى الثاني ولكل منهما دلائل مبسوطة في اسفارهم
والحق عندي هو الاول وليس مستندي في هذا الباب ما دونوه في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغني من جوع
بل مستندي في ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما
والتحقيق هو الذي ذهب اليه المحقق الدواني ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فحمل كلام
المصنف على هذا الامر المحقق الذي لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فان قلت تلزم ح مخالفة الجمهور قلت هي واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح في مفتح شرح المطالع
ان العلم ههنا اي في مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المدركة وهذا نص صريح في رضائه بكون المقسم مطلق الحصولي
فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر ما في قول جميع الناظرين ان المص لا يظهر من كلماته
في تحريره من تحريراته ما يومي الى احد القولين وستعرف مني ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره مفتشا **قوله** بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل
اي اجتماعا دائميا ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** تحققها آه متعلق بمحذوف منوي اي انما فسرنا
البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل في زمان والمتاخر
في زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اذ لا يلزم ان يكون للزمان زمان **قوله** بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد
بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لا لشيء آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفي الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زماننا
سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافين للزمان القائلون بانه امر وهمي لا وجود له
في الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر في موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان
الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اما تامة كما
في التقدم بالعلية اذ ناقصة كما في التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هي
علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف
التقدم كما صرحوا به منحصرة في خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار
ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بهما بان يكون القبل في زمان متقدم
والبعد في زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل في زمان والبعد في زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم
والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشكال بخذافيره
واعترض عليه الامام الرازي في شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

لان يقتضي بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات اعني انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها
للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج بالقبلية والبعدية اما ان موجودة في الخارج
وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخرها
بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك
في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة
امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف
على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث
فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو رأي المحشي بانه اذا اريد به الحصولي الحادث يتطابق المراد بالمعنى لان التجدد بمعنى
الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم حينئذ مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان
فان المعنى المراد حينئذ يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرغ عنه السيد المحقق في المنهية بقوله الا ان
تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم القرار على ما عنه القرار بل الحصولي
الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه
وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك
فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي فلا يبعد ايضا ان يستعمل
العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية
لان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا الاخذ الحضوري كما ذهب بعض الناظرين وقال
ما قال وانتظر لتحقيق المرام في تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الاشتقاق
بالمشتق انما هو باتمام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا لمن قام به الضرب ولم يذهب
الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد صدق الشمس
على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات
الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة الحقة
التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ
بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والشمس انما
هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها
والحق ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا المتعلق به فان العلم وان كان صفة
اضافية لما تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه
لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

فانه ذكر ان العالم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي لا موصوف وموصوف بكل الذي لا يجامع ازموصوف وموصوف عالم فتفطن ١٢

غلام يحيى ١٣

له اي مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله ١٢ منه ظله

للمقول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم
حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا
قوله ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد باوصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات
او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم
والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق
في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج
وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او
حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدا لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية
لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شيء مثلوا له بعلم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شيء واورد عليهم بانهم
صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب
بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية
والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي
في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من
ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون
علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري
فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده
ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق
دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة
البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر
يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة
على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد
هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق
التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على بعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات
امس يقتضي تقدمها على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص
من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لوامع الهدى **قوله** كما تلوح من اللمعات
فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه
قال في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعده زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شيء فاقد للسلب الكلي والصحيح ان يراد بها البعدية الذاتية

وهي التي يمتنع بها تقدم وجود المعلول على العلة وان يراد بها البعدية الزمانية لا يصح لان الحصولي الحادث لا يوجد في الحصولي القديم لامتناع وجود الحاصل بدون الحاصل

بحصول ليس ١٢ غلام مرتضى

١ نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه

٢ اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا واللآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تأخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات المعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر
بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد باشارات المصنف والسيد المحقق
للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية
الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين **قوله** فبقي المقسم وهو الحصولي على اطلاقه
اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور
والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام
بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة
عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا
فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح
التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظه بل
والا لكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شأن العقل الفعال مع
الصواذق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند قائم بذاته
فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء
في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

لـه

لـه نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه ربه

فبقي المقسم وهو الحصولي على اطلاقه ١٥ علامه مير

لـه اي ولانا على القوشجي ١٢ منه سلمه ربه

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر فالنصف ولا تكن من المسرفين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب للجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور وكيف والمحقق
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع وعجبت
قوله في تلك الحواشي سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد رأينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصول بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
وقد ذكرنا ما اوردنا عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
في تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رايهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

الكليات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه يغلب على النفس ويبقى في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون في خزانته
ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما سائر العوافلان العافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما صرحوا به وبالجملة فتحقيق المحقق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا ينبغي ان يلتفت اليه
فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبحر في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال العلامة
فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ
جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر
اما الثبوت الذهني والخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن لطابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمشبع
ثم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة للمحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال
به تقبل الفيض عنه على الوضوح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به يمكن
من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسماني او الى صورة اخرى انمحت عنه تلك المثالات فيها كان المرآة التي كانت تحاذي
بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غير ما كان الالتفات بها فاذن ما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه مقولا على اعادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون
مؤن اقتناص جديد وحالة طارئة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير مستطيع
على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بمعمل واعتمال من
العقل سواء عليه كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها
والكواذب بصور استعداداتها واستعداد النفس استحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين بذينك الاعتبارين ولا محذور فاما قول بعض المتنطعة
من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن
التحصيل اليس من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس
العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني
في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتمام مرامه اقول هذا الكلام مع المتانة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته
هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشرور لم يمكن ان يختزن
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من المموهات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل
ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان بسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها او لا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فانا كنا عليه مع الايراد

لعله ابن السيد الباقر الداماد ١٢

منه مدظله

به عجيب واما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح
لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني
وهو ايراد حسن ورده بعض العلماء في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المص تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا اورى من اين علمه فانه لا يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فيما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله في ما سيجيء ثم بعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم بعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فحسب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المص حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتضاء راى قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المص العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** والايضا ياباه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

له اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مدظله

٢ اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

٣ لعله اراد بحر العلوم مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص[1] والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة[2] التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان
وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الابار بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة
عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل علة تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق الوجود ولا مضائقة
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لئلا يرد عليه
منع التبادر انه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا يسمع
فحمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر **قوله** بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست منه ورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكروه من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرحوا به قال العلامة رضي الدين
الاستراباذي في شرح الكافية ينبغي ان يعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة او واجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للوصف

[1] اي تقسيم المقسم الحصولي الحادث فانه المذكور هناك ١٢ منه مدظله

[2] فان البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقا ١٢ منه مدظله

ولا يخفى ان العبارة بان الصفة وموصوفه الخ الى الاخير آه ص ١٩١ فهو انما سوغ تقسيم جنسه عاما مطلقا من موصوفها وهو يعني المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الثانى فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اى مشار اليه
كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب رئيس النحاة
سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من
حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام
لكونها اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عممت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت سبب ان دعوى
المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص
مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها
مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره
قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنتهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه
الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة
فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية
الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف
ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى
الحادث كعلمنا بغير ذوطنا ووجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله** على طريق
عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان
من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان
ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية
صدقا وما وجه به المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا
دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا
لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى
القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى
فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية
ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق بينهما بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تفسير الصفة ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله ولا يوجد كل

٢٠

البعدية ان معنى قوله الذى لا يكفى آه الذى يمكن فيه الحضور لكن لا يكفى والحصولى القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها كما لا يتصور فيه الحضور عند الله تعالى فلا يصدق عليه الصفة ١٢ مدظله

الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف للاريب
فلم يوجد فيها حضور لا يكفي وح يكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على ان المنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة كما يمتنع عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون القصور
منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبيعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين
بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدق على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فيها ولكنه
لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما المدركة النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله ولذا بان آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل لا يصدق
يستدعي التصور الذي هو كذا الا بدليل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق
الدليل على الدعوى وفيه هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق هذا النحو من الحصول
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها في تقوم
الماهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث الذي

وذكر بالاثبات دليل المصنف انما هو التخصيص بالحصولي والاما الحادث ايضا فلا لانا نقول ٢١ حاصل كلام المصنف ان المقسم يجب ان يكون بالحصولي الحادث ولا يصح الانحصار فيهما وهذا كلام يحيى رحمه الله

له اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مدظله

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجودة في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم
الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق
مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول
الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى
مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك
قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات
وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه
وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا
بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي
لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل
هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود
انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل
الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وجه العجب
ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير وفات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من
المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم
بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل
هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف
التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا ويستطلع
على دفعه في ما سياتي فانتظره مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان التبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس
فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف
هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك
لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان
السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الميزان اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلانتفاء التبادر المتعارف من العقل بهذا المعنى

٢٢

١ فيه اشارة الى تزييف كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص قول من قال بان التصور والتصديق بالحصولي الحادث تا صور الجزئيات المادية ايضا تسمى في النفس منه مدظله

علامه مير محمد صالح

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو فى
زعم المحشى والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولى حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى
اقول لا ريب فى ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولى الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولى ولا منافاة بين هذين
الاجماعين فاجمع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشى انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين
هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا اشنع المحشى آه حيث قال بعد نقل كلام الدوانى ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما
عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولى الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هى خزانة له لا يتم لان الاشكال
انما هو فى طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل
تشنيع الشارح على المحقق الدوانى فى حواشى شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم
لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلى هذا ليس بحاصل لتشنيعه كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التى نقلناها ولا يدرى من اين
اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدوانى ان العلوم القديمة تصورات
وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم
لا يذكرون فى تعريف الحصولى القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل فى هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه
اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد فى كلامه ما يومى الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد فى كلامه ما يومى الى الموافقة فعند تساوى
الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق المحقق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور فى القول
الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومى الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر
يكفى وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشى هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المص انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا
الناظر قد اطلع على ما يومى الى موافقة المصنف مع المحققين فى شئ من تصانيفه او لا فعلى الثانى الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين
وعلى الاول يلزم عليه نسبته توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية
الزمانية ولما وجد ما يومى الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف
قوله وانما اكتفى فى نفى الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولى الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولى
القديم ايضا كما اخرج الحضورى ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضورى والحصولى القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقابلة
بينهما فى الاحكام على ان خروج العلم الحضورى من المقسم متفق عليه انما الخلاف فى الحصولى القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة
الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشئ فى الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية
وكان المقسم الحصولى الحادث كما حققه المحشى كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولى الحادث ليفيد انحصار المقسم فى العلم الحصولى الحادث
مع انه جعل الانحصار فى الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولى فهذا يقوى البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولى وحاصل الجواب
ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم فى الاخص الذى هو الحصولى الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشئ فى الاعم
لا ينافى انحصاره فى الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار فى الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشئ فى الاعم

انحصار الشئ فى الاعم لا ينافى انحصاره فى الاخص

غلام على

وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل وبعض الناظرين هنا كلمات
مبناها على فهم ان غرض المحشي هنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وستطلعك على تحقيق
الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث
كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه
هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه
ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطأ عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه دفع لايراد يرد هنا وهو ان العلم المتجدد
بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه الا ان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود
العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وحاصل الدفع انه
ان اراد الناقض بورود النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرهما
وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم
مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج
في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات
متعددة كصورة زيد وصورة عمرو الى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك
فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها
لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم
الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها
فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم
كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية
وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية
افراد المفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ
الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده
القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى
اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات
وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد
من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل وبعض الناظرين هنا كلمات مبناها على فهم ان غرض المحشي هنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وستطلعك على تحقيق الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة

قوله والفائدة آه جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطأ عند المحصلين

قوله واذا العلم المتعلق آه دفع لايراد يرد هنا وهو ان العلم المتجدد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه الا ان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وحاصل الدفع انه ان اراد الناقض بورود النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرهما وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة كصورة زيد وصورة عمرو الى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية افراد المفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى

اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

(١) اي الانتزاعية فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان مدار العلم الحضوري على حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية لا تكون حاضرة لنفس عندها بلا واسطة منه مدظله

بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي
علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين
تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك
بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية
الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه
ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي
داخل في قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وهذا هو غرض المجيب المصيب ولا يرد
عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل لغيره كعلم الجزئي الحقيقي واعجبني قوله لكن القدر
المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا بد
للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية
وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر واعجب
منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك آه فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة
فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين واسطة في العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر

قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع في قوله
يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق يتحقق
بعد تحقق الموصوف لا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي ورد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة
منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة ليست بمستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فيكون الكلام صحيحا على
تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها انه ان اراد انه ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية
وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها
فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي
ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهم قائلون بكون العلم الحصولي جنسا وكون التصور والتصديق نوعين
متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا مثله في العلم
الحضوري ومنها ان للعلم الحضوري متحد مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري
هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل الخيرآبادي من انه
على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج
علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا
افراد نوعية يصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

وقيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي ليس بعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي ١٢ غلام يحيى

٢٥

له اي المولوي فضل امام الخيرآبادي رحمه الله منه مدظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب مبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك
لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل كانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم
فالمراد بالفرد الفرد النوعي والافراد كذلك وانما له افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد
بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي لكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة
العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة
التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب
عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظه بعد لفقد ان البعدية
المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي
على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مدخل الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة
من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مدخلية لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري
واحدة فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مدخلية له في البعدية في علمها الحضوري
لاتحادهما فاورد على المحشي بما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف
البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع
ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما
كان للصورة العلمية وكذا العلمها اعتباران كونها مبدأ لانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول
حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها
وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر
كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فوائد الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما
ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد
العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف
المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في
هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا
الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال بانه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايراد على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة
ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف رأي المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة
عن العالم عندك كذلك لا مدخلية له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى نفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسببه الا الاول فلابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انتهى ما في الحاشية

فلاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مدخلية له في علمها الحضوري

غلام يحيى رح

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصوليا والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا
الناظر لان المحشي لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه والظمه
في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل البعدية من يشاء وهو ذو الفضل والمبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب
الاول واما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف
بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين ما ينبغي
ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية
ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم
خروج علم الصورة عن المقسم فقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله تحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه
ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موضوعه بعدية بالزمان
انتهى اقول هذا التقرير ليس صوابا فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هي ليست محققا صحيحا كما حققناه من قبل لو جب لغوية قوله كل فرد فافهم فانه دقيق وما عرفت الحق الا بالحق والله الموفق
قوله فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ حينئذ واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب عنه في المنسية والقول بان التخصيص مرة
بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم هنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يوافقه
العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة معاصدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد القسمة
الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنسية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة
على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس او لا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا
التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا
قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو
اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص
وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل
ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة
فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو
يكون مفقودا آه واعترض عليه في المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع
الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك
بان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا تلزم
الكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل الكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

[1] هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولى محمد اشرف رح ١٢ منه ظله

[2] قد صرح بهذا الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء وشنع على من ظن شيئا اعرف منه اشد تشنيع ١٢ منه ظله

[3] قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اي فهو اعرف والاعم بخلافه ١٢ غلام كيلي

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط ابدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدء
الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى في رده من ان المشروط
قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف
من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر عن علمهما ابدونها ومن عدم علمهما معا لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علم الخاص
معها ابدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه وجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر
الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته
على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعاندته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعاندته
فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي هنا ونسبه الى السيد المحقق ومن هنا ظهر ان قول
بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون
الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون
ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ
ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى
من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف
وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء
بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم
من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما الايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في
مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه
لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه
كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في
دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام
فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه
وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات
والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا لالغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني
زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق
لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام بالمقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام هنا انه قال المصنف
الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول وهو على

الصفات الموضحة لا بد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الخ حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه اثباته بزيادة العبارة على تلك ٣٨

اى مولانا عبد العلى نور الله مرقده ١٢ منه مدظله

اى المولوى تراب على رح ١٢ منه مدظله

نحوين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري ويستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفي فيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
انطواء وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع منى
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة بسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبيعية او مطلق الحضور على طريقة المسلمة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة

غلام رضا

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكن هناك الحضور عند الحاسة
اذا انقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل في معنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ[1] الفاضل الفيض ابادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما الا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول[2] بعض السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد التنبيه والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضور المدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن باتصافها انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يجد وجدا الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة[3] المحققين في حواشيه وفيه كلام وهو ان الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي منه مدظله

[2] اي السيد ابو تراب الحيدر آبادي منه مدظله

[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي منه مدظله

بالمعنى الاعم مستندا بقول السيد المحقق فى حواشى الحاشية الجلالية لا يخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجى مما اشتهر فى كتب
المتاخرين وليس له فى كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذى ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد
اثبات وجود الصورة العلمية فى الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعى آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجى بالمعنى المشهور والمفهوم
من بعض كلماته فى حواشى شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة فى الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامى وجود الطرفين
فى الخارج والنفس موجود فى الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد فى المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول
قد صرحوا فى مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقى هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فى اللغة
موضوع لمطلق اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور فى عرف ارباب الفن بناء
على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفى وبناء كلام الفاضل المحشى على التبادر اللغوى فلا سهو ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفى قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء ومن انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفى فلا يصح النفى اما لو اريد المعلوم بالعرض
فلا لانه ح يكون المعنى الذى لا يكفى فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اى بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود فى العلم
الحصولى لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفى للادراك ما لم تحصل صورته فى المدرك وان كان من غيرها فحضوره
عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا فى الواقع لكن
كلام السيد المحقق فى المنهية ينكره والمحشى بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور
المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اى بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اى لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه
المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه
قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه **قوله** ولا يجب تحققه آه قال فى الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار
ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب تحققه تحقق جميع الافراد بل
يكفى تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصولها ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوه
منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد ويتنفى بانتفاء فرد ما والثانى لا يتحقق ولا ينتفى الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق فى بعض
حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد غلطه فى ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين فى حواشى شرح السلم
للقاضى بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثانى لا ومنها ان الاول فى مرتبة بلا شرط شئ والثانى
مع الاطلاق ايضا بخلاف الثانى فانه يعتبر معه الاطلاق فى اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد
الجديد سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقى فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية فى ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال
فلا تغفل **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشئ يلزم ان تعم
الغيبوبة الواقعة فى قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

ح كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق

ح هو المتبادر وهو المطلق

ح الجمع بين النفى والاثبات

ح كما هو الظاهر من العلم الواجب ارادة الحضور عند المدرك ليستوجب خلاف ما هو الواقع فلا

ح من المصير الى المطلق ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ

ح حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فتفطن الصورة العلمية وغيرها من النفس لكون بحصول الصورة ١٢

غلام يحيى

١ المراد بالمولوى حسين على آه منه ظله

٢ اى المولوى فضل حق الخيرآبادى آه منه ظله

٣ اى مولانا جلال الدين الدوانى آه منه ظله

عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فیتوجه علیه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه انه
علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لایکون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری فی تقریر الجواب الذی ذکره السید المحقق
بقوله ولایلزم آه انا لانسلم استلزام تعمیم الحضور ههنا تعمیم الغیبوبة ثمه لان المقابلة بین الشیئین لاتقتضی ان یراد فیها امر واحد من التعمیم والتخصیص
والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا الاستلزام لکنه لایضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا فی تعیین المراد
من الغائب علی ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشی وهو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات
اولا کالجزئیات المادیة لان مدار الحصولی علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا وردّه بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة لیس غائبا عن المدرک بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولی داخل فی قوله لایکفی فیه مجرد الحضور فلا یفید قوله
واما العلم المتجدد آه ح فائدة جدیدة الثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی
غیبوبته عن المدرک فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیهما واما ثانیا فبما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
یعنی بانه لما کان شرط الحصولیة هو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیهما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم یبین والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قیل ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فیصح الغائبة عنا حقیقة لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لاتصلح لحضورها عندها فلا یصدق علیها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** یستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا اریدالغائب عن الحاسة والمدرک کلیهما یفهم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة
فقط کالصورة العلمیة وغیرها والغائبة عن المدرک فقط کالجزئیات المادیة لیس بحصولی مع ان العلم فی الصورة الثانیة حصولی قطعا
اقول یرد علیه مثل ما اورد علی القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرک فلا یوجد شیء یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض
قوله فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذة المحشی اعلم ان مفهوم المخالفة مسلک الشافعیة وهو عبارة عما اذا خصص
وقید شیء بشیء وحکم علیه بحکم فهم انه لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان ذلک مسلک الشافعیة دون الحنفیة فضمّ
اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیة اجاب عنه بقوله فان السکوت آه انتهی وانا اقول لاحاجة الی الجواب بهذا
فان المتنازع فیه بیننا وبین الشافعیة انما هو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح به کثیر من المحققین
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان فی الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبیعیین المشائین ومنهم المعلم الاول والثالث عن بعض وهو ان
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئی فی الرطوبة الجلیدیة التی هی فی العین ثم تنطبع تلک الصورة فی مجمع النور الذی هو ملتقی العصبتین
النابتتین من الدماغ ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطة الحس المشترک ولهم لاثبات مطلبهم دلائل کثیرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینیه فانه یجد فی عینیه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وما ذلک الا لانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا ولارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السکوت فی معرض البیان بیان کما تقرر فی موضعه قوله

۱ اعلم المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منه سلمه ربه

۲ فالاصح ما اختاره

۲ اعلم المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منه سلمه ربه

۳ اعلم مولانا عبد القدوس اللکنوی رح ۱۲ منه سلمه ربه

۴ لیس معناه ان صورة المرئی تنتقل منه الی الجلیدیة لان انتقال العرض محال بل معناه انه یحصل منه فی الجلیدیة بتوسط الرطوبة الجلیدیة الصورة المشابهة لصورة المرئی فی الجلیدیة بتوسط الرطوبة الجلیدیة الصورة المشابهة لصورة المرئی فی الجلیدیة بتوسط الرطوبة الجلیدیة

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك
مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا البحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية تنتهي الى الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لهذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لهذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورته قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة في ما نحن بصدده اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتأدى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبيعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو
اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب صاحب الاشراق متعلق بالنفي ويرد هنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلامية وجوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شائعة
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر هنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر هنا انه عرض وانكر
التخلخل والتكاثف هناك واقره هنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بما يشفي العليل

قد ذكرها رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيره منه مدظله

ويروى الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عند في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري لابد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قام بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق **قوله** وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسدانية لم لا يجوز آه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورده بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشيء اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى **قوله** كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذي دل عليه كلامه ههنا انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية يتكفي لادراك النفس وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما **قوله** ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفاية للانكشاف فلا نلتفت الى اقوال المشككين **قوله** فالنفي اي نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق حق بان ينفي لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء او اضافة الى المبصر وايا ما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مثلا للانكشاف ولا داخلا فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثاله في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص اذ متحد بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلماتهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم وبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكر ما فيه في تعليقة على حدة **قوله** اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ايراد احتمال آخر

اي العلم الحاصل عند الابصار علم الا وهو لا حضوري والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد في الحضور من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان المجرد المجرد كما سياتي

٣٤ والآلات مادية وقد ثبت انه لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس فكان بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق وبعض هذا القدر آه يكفي للانكشاف فالنفي اي نفي القائل حق بالنفي

اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون
كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون
كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبه صرح في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي
ان يكون كاسبا آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة
الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس
كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحي التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا
ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي
القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور
والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا
لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب
باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بانه دخلا في
الاكتساب كذلك يتصف بانه لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره
المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شأن الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي
للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد
في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين
النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر
لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التصنيف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب
والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت
النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان
عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل
قوله حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم يكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب
والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء
منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول
شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح
حكمة العين فظن قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم
خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن
السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

قوله ينبغي ان يكون اي ينبغي ان يكون كاسبا او مكتسبا او مبينا لنظريا او لا وبالذات وليس جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي وما هو الا العلم الحصولي الحادث لان البداهة والنظرية من شأن الحصولي الحادث

اي مولانا سعد الدين التفتازاني منه ظله

دون فيه جواز من المعلوم يعني حقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية واشتغاله والتصنيف والايجاب والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء مما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الوجه والكذب منهما اي ليس على هذه الاوجه والنظرية ارتفاعهما

على الصدق والكذب بما بداهة انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين فيكون احدهما كاذبا فقط على السلب
والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم ثم عدم اللازم
وهما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا
باعتبار المآل والقوة الا ترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اي باقي المتقابلات
سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع
انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل
في كلامهم لثلثة معان العمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقديركونها صفة للمعلوم هذا مختار
السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا
وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى
عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها
فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقديركونها صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك
لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما
بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء
من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به
انما المترتب هو العلم ولذلك تراهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله** على تقديروجودهما بان يفسر
النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات
والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به النظرية
حصوله به **قوله** وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية
واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان المترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور
والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما
لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات فان قلت
قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف
مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب
والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي من المستحيل
ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه وح فلا يصح الاستدلال المذكور اساسا وتجوز
اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به
على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع الانتقالين المترتبين هذا هو مذهب القدماء

على تقديركونها صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقديركونها صفة للعلم فتعين التضاد على تقديروجودهما والعدم والملكة على تقديرعدمهما

ح اي مولانا محمد حسن قراباغي تلميذ مولانا جمال الدين الشيرازي منه مدظله

٣٦ شروط الاول من الجانبين على محل الآخر وكذا شروط الثاني من جانب الوجود فقط وذلك لا يتصور ذلك الا في الحضوري والقديم على النظر الذي هو مجموع الانتقالين المترتبين لا يكون الا الحصولي الحادث كما لا يتصف بالبداهة ايضا غير منه

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وأما المتأخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى
الى مجهول ثم قد يلزم عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
قال في الحاشية الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** وسيجيء عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من الجانبين
في التضاد بين جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للماكمة فان الماكمة قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس الملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يكون الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لان المتوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما محدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدمي للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للماكمة وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب وقالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الماكمة والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص آخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الماكمة والعقرب فان فيهما استعداد له فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف
الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم انه لا يصلح الجسم في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض مانع فلا يراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه يتبعي عن غفلة المحشي عن لفظ لم لا يجوز الداخل على المسند

اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه مدظله

مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مدظله

فالقول بان ورود ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض الناظرين لا ينبغي ان يصغى اليه ١٢ مولوي حافظ الله احمد عفا عنه الله ١٢

فهو منع على السند لا على المنع بل لان الكلام مبني على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه وادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصلح
هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي
صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع للاشكال لو وجد ما يدل على
الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر القول بعدم اتصاف
الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا
بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية
بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية
واللازم صح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة صح
قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظري
بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان النظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف
على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤول الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والا فقد
يطلق على انتقاش النفس آه لم يقم من ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس صورة
المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل
عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله**
مبني الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا جميعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم
حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه قيل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات
الاربعة للمكان نسبة الجسم اليه بلفظه في وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس
النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد
حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق
منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما فرع
سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة
نعم الحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتنى عليه الدقائق وكون الغرض من
تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا
علم له عبارت ست از حضور شي در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم را بادراك و مدرك هر دو اطلاق كنند بر دو گونه است يا مجرد باشد از تصديق
و تكذيب و آنرا تصور ساذج خوانند و يا مقارن يكي از اينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول
الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها ابتنان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل
على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بريء من ذلك كما حققه

اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مدظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد الداماد منه مدظله

في التعليق العجيب في هذا المقام وان كان غريبا لكن لابد من تمهيد من التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق في شرح التجريد ان الموجود
في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال
المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ماهو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فح يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصه ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته عظم الصدر الشيرازي انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة نحن
نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها في الاذهان وفي دون اثبات لك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الاذهان لم يصدر عنها الآثار لكونها مطابقة
لما يصدر عنه الآثار اطلقوا عليها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعند الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له في الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له واورد المحقق الدواني في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ماهو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون
كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له في حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شيء واحد اذا وجد
في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا فيه وجوهرا اذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في حواشيه القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابعة لوجوداتها وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد

١ اي مولانا صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني منه مدظله

٢ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

في الذهن لانقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على ما اختاره
من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مجدد ش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلناه
انه جمع بين المذهبين فهناك آمن بكونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام
اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره
وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر رد ليس هذا مذهب الشارح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال بانه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة
السليمة تابى عن هذا القول ما شهد الاباء وذا الجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقرير
انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاكلته
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية نفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس بمشترك لفظي بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل للعلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية
وتعقبه الفاضل اللبكني بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه
رد لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول انما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني انما وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة
فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى الانتزاعي والانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق
الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشين ههنا

قوله في الحاشية الاول علم الخ
اي المولوي عماد الدين اللبكني منه مدظله

كلمات اخر لانضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بندا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى قوله ظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبيل المحتمل وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبيل الصحابة وهو ايضا باطل لان هذا المذهب
عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا قوله والضرورة تشهد آه
قد ينبه عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به
رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة قوله ومن هو قوله
الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض
اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في آليات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن او لا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا يظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن
ايضا في ضمن الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى حواشي المتعلقة
بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب قوله بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع
واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم المعلومة له الذي انكشف به على
النفس لا اخفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر
الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج
هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود
ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة
ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه
كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم
بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح
والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه
ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفع ذلك الصدر في حواشيه الجديدة
بانا اردنا بها كونها لو وجد لوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان للعلم ان كان له مطابق كذلك كان علما
والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع
فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى

١ اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مدظله
٢ اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مدظله
٣ اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله
٤ اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله
٥ اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مدظله
٦ اراد به مولانا فخر الدين الرازي منه مدظله
٧ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى مابه الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى **قال اقول** على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزم من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفردي التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين الليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فظهر من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها ذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول انما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لا يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب ما حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصيته محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصيته دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصيته انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصيته كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصيته لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا دلو ضم معه كون افراده حصيته لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصيته مع المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصيته كما صرحوا به والافراد حصيته لا تكون مختلفة الحقيقة في ما بينها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظله اي في
تعليقاته على شرح السلم لاستاذه مولانا احمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثم ترهم يقولون بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءا فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لها فحصل التنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك
لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغايرا اعتباريا كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد ولا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وبالتالي يندفع
هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لو لا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكره في الساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء تحقيقه
قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها قوله يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد احد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل قوله لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر قوله كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال الاستاذ
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة ولا يظهر وجهه وهذا بناء على ما يأتي
منه ويشيد المحشي اركانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولهما في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واخذ التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة

قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر
ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون
التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك
فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى
فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد
والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للمخصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا
فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة
فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي
وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل
في الذهن جزءا للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا
واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهمه ما هو المراد ههنا
من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون
في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد
والشخص واما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في
الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض المناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة
ولم يظهر آه قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل
في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج
القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم
ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد
المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان المصدر داخل
في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى
ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا
واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين
وبانضمام التاليف اليها لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لها لاحتاجت اجزاؤها الى
ربط مستانف انتهى بحصله وبعض المناظرين لما لم يتفطن قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل
ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد الحكاية
ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

١ اي المولوي حسين علي خان منه مدظله

٢ اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مدظله

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما عمه
الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لابد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا فنقول كلامه مواخذات ثلاث اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لابد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لابد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في معنونها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لابد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفا الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق وثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافهما بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة وان السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الجزئية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود فنقيض الحيوان
مبتدا ١٢

وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص ٤٦ ذو المعنون ١٢

ح

١ اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مدظله

الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء موجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما قوله
والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون الشخص
والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء
من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الطلاقة وموضوع الطبيعة هو الكلي من حيث هو مطلق بان
يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيها في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على
الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من هنا ان موضوع الطبيعة فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد
ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية
الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى
ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبيعة فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبيعة فرد لموضوع المهملة
وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم
كما في موضوع الطبيعة فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة
فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتصبيص الحصة بالانتزاعيات نشأ من سوء الفهم ولا شك
في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض المناظرين الانتزاعيات
العامة كالوجود ونحوه ليست داخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام هنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس داخلا
تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما انتهى
فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد
الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل
يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية
الذهنية آه زعم الفاضل البلكي ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية
انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا لمعنون الحصة والكلي
جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني
جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان
نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه ملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب
على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا لبعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل
لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض
فتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي في

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي ما لا يكون محمولا ما يكون موجودا
في الخارج وكذا ما اورد بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء
المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار
الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اى من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله
لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في
الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات
الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص
كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية
فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسيم
لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص
اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات
الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتبارية على
هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم
فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي
الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي
الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فيقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله
ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنة بعوارض
مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة
قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد
شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المختلطة والطبيعة المطلقة وهما
متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اى بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سؤال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين
قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف
المضاف او على ان المسامحة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وح فالشخص
هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول
المتقدمين واكثر المتاخرين ان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال ليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس بمراد اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو قال الصدر الشيرازي[1] في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلي نوعا لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل[2] الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص انما تتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر الطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يمكن دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما هنالك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا الاعتبار

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

[2] اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الاردبيلي منه مدظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيدا الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وعطف قوله في المنسبة المعلقة على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يحصل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت وعطف قوله في المنسبة المعلقة على قوله والفرق آه اي التفاوت بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية ظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التأييد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل بهما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما بينا ذلك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه قوله يعني ان معنون الشخص والحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق الشخص والحصة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين قوله كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا تخلو عن واحد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان نوع وعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا يخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وهنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اي مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل فلمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم وشمول الطبيعة بقولنا الانسان حيوان ناطق فرادى في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير

نفيه فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره عن اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب العنوان
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة يطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عبارتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه ح على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشي لكونه مندرجا تحت ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المبارك التقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبارية على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وبينه بعبارات مطنبة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقاريرين فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه رح اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب قوله
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة قوله فلا نعم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا
تتحقق فيه انتهى قوله فيها اشارة الى دفع الاشكال اي الذي حكم بقائه قوله فيها ان المعتبر في الشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية
التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون الحيثية في الملاحظة فقط ونسبه في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله
فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار البار سببية اي الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج
ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين قوله فيها والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق
استاذ المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الاجواز اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة
في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما بينا عليه قوله فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي رابطي غير مستقل فلا يكون
من حيث هو هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقها منشؤها موجود في الخارج قال وافراده افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك
وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا لانه يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي
شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل
على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة
الكل يستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف الجرجاني بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود
جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت
بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما
عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية ومحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد
عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات
الى آخر ما نقله المحشي وحاصله الكلام ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص
وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا
ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى
هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس
الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين
من ظن ان مواخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد
يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى المعنى الثاني حقيقة للوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة
اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الانتزاع حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف
يقول انه حقيقة الوجود المصدري اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما
هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري
ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزءا لوجودي فلا ينفع المنع الا تجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

ولا يراد الحصة الحصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي ح

ا اي مولانا السيد الشريف الجرجاني منه مدظله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهة بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء لوجودي
فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما لبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلته بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد
ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في او له يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطة شيء منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء
اما اولا فلما ذكره الفاضل الالهابادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا الا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاجوا الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغاير الحصة لصدق الوجود بحصة على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان ولعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لـ اي المولوي بركت الله الالهابادي منه ظله

الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لابد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لابد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود لابد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** وح ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فردا آخر له مع الحصة او لا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية وموجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وذلك ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة **قوله** بشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجودا الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه **قوله** والا اي وان عرض لذلك الفرد فردا آخر **قوله** وذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال وجوابه ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** واما الشق المواطاتي آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهومه المصدري فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه لا تكون
الا من المعاني المصدرية كخصوص الوجود فلا بد من حمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله** فاستحالة
ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا يجد من العقول
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود واسود بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم
استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امر آخر
والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فهنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه بكما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو وهم ناش
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلافات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد به الوجود بمعنى الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المنازعين من الحكماء والمتفلسفين يرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم لا ماهية

تركب ذوجوده استحالة الالزام لكونها بينة ظاهرة لكل من القى السمع فانه لو كان الواجب اعتباريا لتوقف وجوده على وجود الموجودات على انه ينهدم ح كثير من المسائل التي نص عليها الحكماء منها ان علم الواجب بالكنه وبكنهه ممتنع فانه لما كان الواجب اعتباريا وقد صرحوا بانه لا كنه للاعتباريات الا حصل في الذهن لتحقق علم الواجب كما لا يخفى انتهى حاشية مرزا

الى المحقق صدر الدين الشيرازي حيث جوز ذلك في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد وتبعه صاحب المواقف منه مرزا

المراد به مولانا صدر الدين الشيرازي منه مرزا

انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في آلهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كابر معه عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** بقي في الشق الاول شيء هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بانامل الانظار وهو كذلك في الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشيء في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض له فرد آخر او حاله على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني ومحصوله عدم تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخصر الاشمل آه الاخصر الاقتصار على الاخصر بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده انما هو الحمل هو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما الى الموجود واما بصحة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا بالحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت الموجود وكذا سائر المعاني المصدرية افرادا مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم لبطلان الملزوم لئلا يهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت الموجود وغيره من المعاني المصدرية افرادا وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

قوله وح اى حين كونها موجودة قوله هذا القدر اى عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل فى الموجودات قيد التسلسل فى الموجودات
مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل فى الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية
كان هذا التقرير موجبة تقرير استاذ المحشى وقد مر ما له وما عليه قوله ولا يقال بالتضمن بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العينى الخ قال فى المنهية
التقرير الاول القاضى محمد مبارك والثانى للقاضى احمد على بخط الصدى ولما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق
يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق
الوجود الخارجى اشتقاقا على الوجود الخاص العينى الذى هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجى فيلزم ان يكون الوجود الخاص العينى
موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل
ذلك فى جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل فى الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض
منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه ميل الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت
قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار فى قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اى الافراد التى هى ماسوى
الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعنى تقرير القاضى الكوفاموى خال عن اثبات الملازمة
بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية لانه لم يعتبر الموجودية بالخارجية بل المطلقا فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقى
والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشى فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقى والموجودية
الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجى ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل
فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذى اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال
بعض المناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر
انه غير خال عن قيد الخارجى قوله والثانى عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم
قوله وبعض الفاضل الذى له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح المواقف
قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعنى ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غايته ما لزم من تقريره كون الحقيقة
المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدرى المطلق اذا كان عارضا حقيقة وصادقا عليها اشتقاقا
فمفهوم الوجود المصدرى الخارجى والوجود المصدرى الذهنى ايضا يكون عارضا وصادقا على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدرى الخارجى المغايرة لمفهومه
يلزم ان تكون موجودة فى الخارج لعروض الوجود الخارجى له وهذا معنى قول السيد المحقق والا دل يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل
وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدرى يطلق الخ اعلم ان الوجود على نحوين وجود خارجى وذهنى فكما ان الاشياء
حين وجودها فى الخارج تتصف بالصفات التى للوجود الخارجى دخل فى الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما فى الخارج دون الذهن
كذلك الاشياء اذا حصلت فى الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا فى الذهن فيكون للذهن دخل فى عروضها كالكلية والجزئية والجنسية
ونحوها من الصفات المبحوثة عنها فى المنطق فان هذه الصفات لا تعرض فى الخارج وانما تعرض عند حصولها فى الذهن وهذه هى المسماة بالمعقولات
الثانية المبحوثة عنها فى المنطق وهذا معنى قوله المعقول الثانى ما يعرض فى الذهن ولا يطابقه شئ فى الخارج اى لا يكون له مصداق فى الخارج فالمعتبر فى
المشتق عليه مع ان الوجود المصدرى مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التى لا يتصور ان تكون موجودة فى الخارج ١٢ غلام محمد تصحيح

المعقول الثانی امران احدهما کون الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما یعرض فی الذهن وفیه احتراز عن العوارض الخارجیة وثانیهما کون الذهن
شرطا لعروضه بحیث لا یعرض الا فی الذهن وهذا معنی قولهم ولا یطابقه شیء فی الخارج واحترز به عن عوارض الماهیة کالزوجیة والفردیة للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهیتهما سواء کانت موجودة فی الخارج او الذهن والتعریفات التی ذکروها للمعقول الثانی محمولة علی هذا منها
ما ذکره العلامة الجرجانی فی حواشی شرح المطالع من قوله هو ما یعرض الماهیة بحسب الوجود الذهنی ومنها ما ذکره هذا العلامة ایضا فی شرح المواقف
من قوله هو ما یعرض للمعقولات الاولی من حیث انها فی الذهن ولا یحاذی بها امر فی الخارج ومنها ما ذکره ایضا فی حواشی شرح التجرید من قوله هو
ما یعرض للمعقولات الاولی فی الذهن ولا یوجد فی الخارج امر یطابقه وعرفه العلامة القوشجی فی شرح التجرید بما لا یتعقل الا عارضا لمعقول آخر
ویرد علیه من وجهین الاول ما اورده المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة بانه یشمل نظائر الاضافات لعدم تقییده بکون العروض فی الذهن
فیحتاج الی القید الآخر اعنی قولنا ولا یحاذی بها امر فی الخارج واجاب عنه الصدر الشیرازی فی حواشیه الجدیدة بانه لا حاجة الی القید الآخر لان
الاضافات وان صدق علیها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لکن لا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان یکون
منشأ عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات لیس منشأ عروضها وجود معروضها انها فی العقل کیف وکل ما یکون منشأ عروضه
وجود معروضه فی العقل لا یمکن ان یکون موجودا فی الخارج بل یجب ان یکون فی المرتبة الثانیة من التعقل ومن المعقولات الثانیة والثانی انه لا یلزم
من کون المعقول الثانی عارضا للمعقول الاول ان لا یکون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا تری الی ان الصورة تستدعی معروضا وهو الهیولی
ولا یلزم ان یکون تعقلها بعد تعقل الهیولی نعم لو اخذ المعقول الثانی من حیث هو عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لکن لا خصوصیة
له فیه فان العارض الخارجی ایضا اذا اخذ من حیث انه عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه وثانیا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا
سواء کان ذهنیا او خارجیا من المعقولات الثانیة ویرد علیه من وجهین الوجه الاول ما ذکره العلامة القوشجی من ان القول بکون الوجود
من المعقولات الثانیة من الحکماء القائلین بان وجود الواجب عین ذاته غیر صحیح لانهم قالوا بکونه موجودا فی الخارج فلم یصح الحکم بان الوجود
من المعقولات الثانیة فان المعقول الثانی ما لا یطابقه امر فی الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق فی الخارج وهو الواجب تعالی
ولا یخفی علی المستیقظ ان هذا الایراد صادر فی حالة النوم والغفلة لا فی حالة الفکر والیقظة فان الواجب لیس فرد الوجود المصدری
حتی یلزم من کونه موجودا فی الخارج عدم کونه معقولا ثانیا بل هو فرد الوجود الحقیقی بمعنی ما به الموجودیة وهو لیس من المعقولات الثانیة
لا یقال لا یعرف الوجود عند اهل اللغة الا معنی واحدا انتسابی وهو الذی یعبر عنه بالفارسیة بیودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر
لم یطلع علیه ارباب اللغة قال رئیس الصناعة فی الهیات الشفاء لکل امر حقیقة هو بها هو فللمثلث حقیقة انه مثلث وللبیاض حقیقة
انه بیاض وذلک هو الذی ربما سمیناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنی الانتسابی فان الوجود یطلق علی معان کثیرة انتهی والوجه الثانی
وهو اقوی منها ان المعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط کما مر ذکره والماهیة متصفة بالوجود الخارجی وکذا یطلق الوجود
فی الخارج فیکون ظرف عروضه الخارج فکیف یصح عد الوجود المصدری من المعقولات الثانیة واجاب عنه السید المحقق فی حواشی
شرح المواقف بما توضیحه انه لیس فی الخارج الا الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الوجود فیلاحظ الماهیة اولا معراة
عن الوجود ثم یصفها به وهذا الاتصاف لیس فی الخارج ولا فی الذهن بل فی مرتبة من مراتب الملاحظة وهی من مواطن نفس الامر نعم
ربما یطلق الاتصاف علی کون الماهیة فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها لکنه فی الحقیقة لیس باتصاف وبالجملة فالوجود لا یتصف

له ای السید الشریف علی الجرجانی منه مدظله

ای مولانا علی القوشجی منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله

ای مولانا علی القوشجی منه مدظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا منه مدظله

الشيء في الذهن [illegible] المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان نفس الامر لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا
[illegible] في الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل
والثاني ان [illegible] في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل
ان العروض هنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك
لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه
ومناشئ انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية
فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي[1] في حواشيه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن
حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض
او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس
والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف
به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية
وغيرهما بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية وبعد التيا والتي اقول قد يتوهم
العجب من صنيع احسن[2] المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق
ثم قال[3] ههنا في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد
تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فتقرير كلامه على حسب مرامه قوله وانت خبير آه ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا قوله مع كونه كفوا للتقرير الثاني لا يخفى عليك انه ان اراد من الكفاية الكفارة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور هو انه لو كان للوجود المصدري افراد غير المحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا
افراد سوى المحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير المحصص لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد
غير المحصص وهذا التقرير مبطل للافراد غير المحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفارة وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود المصدري
افراد غير المحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل قوله يرد عليه آه حاصل الايراد انه غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عند
الحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا
من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ[5] استاذي
نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا
فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه ظله

[2] اي مولانا محمد حسن ١٢ منه ظله

[3] اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح الشمسية ١٢ منه ظله

[4] هذا اصلاح صاحب شمس الضحى ١٢ منه ظله

[5] اي مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده ١٢ منه ظله

يكره بل المحل الصحيح لانه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما بينا سابقا عليه

قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض المناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشئ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهذا الوجود الحقيقي عندهم وظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود المصدري هو الامر الداخل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير احسن المحققين المذكور اخيرا كما عرفت **قوله** الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بوجودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظري فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببديهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنهها وثانيا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

مسلم اذا كون تلك الحقائق منها فيخرج الخ فالتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاحصر الاشمل لا يخل

ع ١ اى مولانا جلال الدين الدواني رح منه ظله

ع ٢ اى ملا محمد حسن رح منه ظله

ع ٣ اى مولانا صدر الدين الشيرازي منه ظله

ع ٤ اى باعتبار المنشأ منه

عفى عنه ادلا

ثانيا

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورأيت ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على تصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشيها انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وماية الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صيره موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ لوجودها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان لم يبطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

لعله والا يصدق عليها الوجود لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف تكون مصاديق لوجود الموجودات منه مدظله

للماهيات الممكنة وهي الوجود يعني بها الموجودية وان لم يبطل كونها افرادا للوجود المصدري

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس مناشي انتزاع الوجود المصدري التي هي
الوجودات الخاصة حتى يكون ذكرا افادة هذا الدليل لبطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افرادا للوجود المصدري مفيدا كما بينا عليه غير مرة
بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتم الا عقله
قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني
بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن
معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا عائبة فيه هذا
دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان استاذه
قد جعل الثاني اولى في سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب
المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى قوله فان المقصود في هذا المقام اه قال بعض الناظرين يعني
ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية
وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم اه هذه معارضة على ما ذكر
سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود
الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية
ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن
عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي
وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم
لوازم نفس الماهية وذاتي ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم ح مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا
بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة
على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل
على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم
تقليد المتبحر العلامة كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار
وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون
واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد
الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى
بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن
ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق

بخلاف الاطول والعائبة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقي بعد خبايا لولا غرابة الانتقام

١ اي مولانا السيد علي الجرجاني منه مدظله

٢ اي مولانا كمال الدين رح منه مدظله

٣ اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي منه مدظله

٤ اي السيد باقر داماد منه مدظله

٥ اي الشيخ الرئيس

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها
فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو
من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل العاشر
الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه
من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت
هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول
وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون الملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ للملزوم لوازم مختلفة
وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازما لشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم
لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم
واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها والدليل
عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه
مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة
فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم فانتقضت القاعدة الكلية
فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنتهية ايضا انا نقول آه جواب المعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة
الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية
هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي اسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال
ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجيء ما له وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجود على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد
فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز
ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه
ورده الفاضل المحشي بما رده وسيطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء وهو مشترك
لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة
فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحد ان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني
حقيقة واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها فسخافة هذين المذهبين

لـه اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مدظله

عـه المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه

٦٣

نـه المراد به المولى محمد عظيم الكوفاموي منه مدظله

٥٤ اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

عند الجمهور تشهد بسخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا زعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود مشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بنى جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترك وان كان يظهر في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري
قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشيء
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله** فيما في الوجود مذاهب اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه
وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مزينة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهته تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به
منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقدر
تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه
وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي
المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى مما سلف فمه **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان يكون
في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنه او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب
فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له اي مولانا عبد العلي قدس سره منه عم فيضه

الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية غلام يحيى

اي مولانا كمال الدين رح منه عم فيضه

قبل الوجود لان هذا النحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه
لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري
فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب
اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا
او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات
باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل الموردة لاثباته
في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق
الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان
الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة
مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات
فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل
والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا
فانظر ما ذا ترى قوله فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية
وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج
ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف
الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات
وكانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن استناد اللوازم المختلفة الى
تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس
الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم
ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا
ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم
فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا
يظهر ما قيل من ان بناء جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخطأ فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته
ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين
في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على
سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة
في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية ١٢

غلام يحيى

٦٥

اي المولى عبد النبي رح ١٢

منه غفر له

فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة والثالث انه لو حصل
التشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات
من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه
حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من
ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افرادا له وذلك
لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح اسناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك
اللفظي وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين
بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حاشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر
الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى
بين افراده التي هي حصصه او بين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة
الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات
ضروري غير قابل للاجمال مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هولاء العلماء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة
قوله بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده
الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولو لا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي
على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك
اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد
عليه احسن المحققين في حاشية المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه الغاء لها بل الاليق في حق من
يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع
في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث
في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال الدقيقين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود لما عبارة
عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة
الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث
قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز
اذا لم تعتبر معه جهات تعدد واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله**
اذ بناء على هذا لا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين
اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة
في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لان الجواب لا يتاتى الا به **قوله** بل الجيد اي الجيد من بدو الامر في الجواب كذا في المنهية

لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى بين الحقائق على ما قال في بعض تعليقاته المرعشي بحسب الاشتراك الوجود المصدري الانتزاعي بين الوجودات او الموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه احسن المحققين في حاشية المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه الغاء لها بل الاليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال الدقيقين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود لما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات تعدد واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** اذ بناء على هذا لا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لان الجواب لا يتاتى الا به **قوله** بل الجيد اي الجيد من بدو الامر في الجواب كذا في المنهية

١ اي ملا محمد حسن قدس سره منه
٢ اي المولوي احمد علي السنديلي منه عم فيضه
٣ اي مولانا كمال الدين رح منه زاد مجده
٤ اي المولوي محمد عظيم الكوفاموي منه عم فيضه
٥ اي مولانا محمد نور الله قدس سره منه زيد بركاته

قوله اما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال في المنسية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت قال ثم خصص
خص آه اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالمتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي ابطله سابقا في المنسية
واراد هنا ابطاله في الحاشية والثاني ان يراد به الحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام في قوله هناك وما هو
الا العلم الحصولي للعهد اي الحصولي الحادث لانه لا دخل في الاكتسابات الا للعلم الحصولي الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق
الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح
المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول
المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم
بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من
غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث ولا يخفى
ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومأنا اليه فيما سبق انتهى اقول غرض
السيد المحقق هنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد
ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذي هو عبارة عن الحصولي
لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد
ان يقيد المقسم بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولي الحادث فلا بد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم
الثاني قوله توجيه توضيحه انه كما ان البنا يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك
الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البنا قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء
فان في الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها
وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي انه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ الجعل للاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر
والعلم الذي يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا
وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم
التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضوري
الذي يكفي فيه مجرد الحضور لعلم الواجب ولم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان بنفسه او بغيره
وقد تقرر في محله وسيأتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحصولي متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه
عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وهو
عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فيه لا شك ان العلم
صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان
عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات لله تعالى

قوله انه قد تقرر في مقره اي في فن الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله الاول

قوله علما فعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتاثر عن الغير وهو ليس بصفة كمال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علما لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى مثله وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ينادي باعلى نداء الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بانحصار علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم الازم من عجب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض انتهى ولعلي هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون ربهم الم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب ايقول عاقل انه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدؤه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجيء زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشيء والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احدا يقول ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض الواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان ذاته في نفسها منطوية خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات فصفاته ليست ممتازة عنها بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس معناه سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد هنا بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان الانفكاك عنها والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب حكمته صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات الصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر آخر فهو بالحقيقة نفي لصفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازاني فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولوا البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من بيوت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بلام المباين
قال في الحاشية اي لام المنفصل المتمايز الوجود انتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح
العقائد النسفية الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذواتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس صينا ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم آلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدم
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وتصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب
والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات واياما كان لمصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص
سلك عليه احسن المحققين وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها واسطة
في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم
علمها بحكم علم الباري واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عندها فح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري معناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها على القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعقولاته

ص ٦٩

١ اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مدظله

٣ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

٤ اي مولانا ولي الله رح ١٢ منه مدظله

عين معقولاته حال ايجادها لا قبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء
وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري
عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه
ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عين
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ لانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي
تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض المناظرين زاد نغمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد
الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه
فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها بارتباط خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته
عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات
هذا اقتدار بالسيد المحقق فانه قال في المنية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين
بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم
في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا يكون مسبوقا بعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شيء من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات
فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك
ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم ره من ان الايراد غير ساقط
على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم انفعاليا وقد اجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج وهذه القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم
على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

[1] اي مولانا عبد العلي رح منه مدظله

[2] اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم اوصله الله

يستلزم المحل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله ما دام لاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علما ولا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان
لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به اولا على الاول يبطل التمهيد
الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادني واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيهما
فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله اه محصوله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالنسبة وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض
زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق
الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي
الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق هل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه
عين احدهما وح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان حصول
الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي
مبدأ للعلم التفصيلي وخلاف للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي
والذي يظهر لي بالنظر الدقيق ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

ولاستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات السابقة منهم فتدبر وزيادة صفة العلم عليه وكل منهما دام لاساس مهدناه قوله فتدبر والتحقيق ان الاشتباه انما نشأ من الاشتباه اذ العلم مطلقا ثلثة معان اه ام

اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢

اعتراض عن مذهب فخر الرئيس فانه قائل بالاتحاد الحقيقي وعن سر الصوفية القائلين بالتغاير الاعتباري بينهما

غلام يحيى رح

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي ولو بنيه تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره
فيهما ويشهده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري
والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما
اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه
العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح
قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين بان مرادهم من المعلوم في قولهم
العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته
من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضوري على قسمين احدهما
ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بين الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات والاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى
الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري بالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما
في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وح فتقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالاتصاف
الانضمامي كعلم النفس بصفاته الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل
ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما
مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين وعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري
والفرق بينهما ان صاحب الاشراق نافٍ للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى
بعد وجودها والمشائون قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد
السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عند نفسه
وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق
مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان
علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له ح وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ
الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ
الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وبهذا
ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المتسببين
قال ابي مسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المتسببين
وهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المتسببين فكيف يكون متقدما على المعلوم قوله لا يصلح للعينية آه
اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المتسببين وثانيهما انه انتزاعي وللاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي والاول

سلمه اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

الابعد تحقق المتسببين والاستكمال ٢ استكمال بما هو انتزاعي لا بالحقيقي منه ١٢ والمعلوم ولا ... الحاشية ... غلام رضا رح

سلمه اي مولانا محمد عبد العلي ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم صينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فاذا عاد تقدمه
اي العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا البلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك
قوله واما الاخيران اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال البعض الناظرين
صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم
الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني
من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا
واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي
حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع
الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بانطوائه في غيره فلا منافاة بين كلامه
فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار
اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فيدفع بان تخصيص
المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ودفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض
منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف
ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي
فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف
فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا
متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى
تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم
من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس مأخوذا
من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول
شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن منشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند
المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث
التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو
لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس
فانها منشأ لانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره
بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض
قوله كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعند

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد او مكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شئ على حدة على مذهب مذهب **قوله**
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس واما الاول
ليس المراد بالانتزاع هنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما اوجده في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الاطوائي
موجود هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى
الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسها ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضرة عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصار معلوم واحد في نفس الواجب علمه تعالى بذاته الواجب العينية كما لا يخفى علامه مرتضى ح

فهما سواء سيان في ان المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسياتي تحقيق الحق في هذا الباب قوله واما الثاني اه يعني
المعنى الثاني من المعاني الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي
كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره
البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يخرج مادة الافراق
كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد قوله وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلثة المذكورة
وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس عين العلم ولا عين المعلوم اذ لا تحقق به كمال اصلا وما هو
عين الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة تنتقش فيها الصور
الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا لا تنتقش فيها اصلا والا يلزم الاحتياج اليه بل ذاته بذاتها
كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عند المدرك ليس الا المدرك وهي المعلومية على ما هو المشهور فلا يلزم شيء
من الاستحالات الثلث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات واستكماله بالغير وكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العينية الخ يعني ان قول السيد المحقق وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء دفع لاستبعاد
العينية اي عينية المعنى الثاني للعلم مع ذات الواجب فان العقل يستبعده ويقول كيف يكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان
كذلك للزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد يتصور النفس ما لا وجود له
في الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرعا للموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم
قلت المعلومية تقتضي الوجود ولو في بعض الاذهان لا الوجود الخارجي بعينه فصورة ما لا وجود له في الخارج وان لم تكن موجودة في الخارج
لكنها موجودة في الاذهان العالية ولا اقل من ان تكون موجودة في علم الواجب فمن هناك تفاض تلك الصورة على النفس فيحصل لها العلم بها
ولا كذلك علم الواجب بالممكنات المعدومة فانه ليس فوقه مبدأ يفاض منه ذلك العلم عليه فكيف يمكن علمه بالممكنات مع عدمها فان قلت الممكنات
وان كانت معدومة في الواقع لكنها منطوية الوجود في ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء يكفي لعلمه كما حققه السيد المحقق في تصنيفاته
وشيد اركانه احسن المحققين في تاليفاته قلت فح يستفسر عن معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفي لكونه علما
وان اختير ان للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه الوجود الذهني في ذات الواجب فيرجع ذلك القول الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى
وهو باطل بوجوه سياتي ذكرها وان اريد به ما هو مذهب الصوفية كما يشهد له كلام السيد المحقق في حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الحلالية
من انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهي تتطور بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن
كل التعين هو الواجب فعلمه تعالى بها ينطوي في علمه بذاته او ذاته ليست مغايرة لها بالذات بل بالاعتبار فح يخرج الكلام عما نحن فيه لان
الكلام ههنا مع الحكماء القائلين بالعلم الاجمالي وعندهم ذات الواجب مغايرة لذوات الممكنات حقيقة فكيف تكون منشأ للانكشاف العلمي
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذكره السيد المحقق لدفعه بقوله فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء الخ لا يفي لدفعه
قوله لكن يرد عليه الخ هذان الايرادان ماخوذان من كلام كمال المدققين في العروة الوثقى حيث قال فيها القول بان العلم عين الواجب

ولا الاول ... لما قوله ... دفع لاستبعاد العينية الوجودية لكون الاشياء معلومة قبل كونها موجودة ١٢ منه

١ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا كمال الدين رحمه الله ١٢ منه مدظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ لانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول اذ القياس
بانكشاف المرسومات بالرسوم والمعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك
مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها
من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما
ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن ح
مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين
بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة
مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل
ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورة فالحاصل عند العلم بهذا غير
الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم
بالشيئين يسابق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى
الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة
تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب آه
حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ لانكشافها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه
ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون
بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفحم المناظر
فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به
ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب
والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم
لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت
العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف
قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات
مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف
على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان
الذي هو اصل الايمان قوله والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح المسلم وحواشي الحاشية الزاهدية الذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة
الخاصة بين الواجب وكل واحد من الممكنات مسلم عند الكل فيكون ذات الواجب كاشفة لها ولما ورد عليه بانه كيف يكون الذات
الواحدة البسيطة من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه لا استبعاد في ذلك
كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون
ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة وهذا معنى قول السيد الزاهد الواقع في الحاشية
المتعلقة بالحاشية الجلالية ويعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها يعني ان الاوصاف الانتزاعية
اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فيجوز عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فهذا المعنى
يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه وبعض الناظرين
لما تفحص تفصيل الايراد من غير فهم المراد اورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة الفعلي على صفة التعدد
فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب فيرجع الى مذهب الشيخين من ارتسام صور الممكنات في ذات الواجب او تكون منفصلة عنها فيرجع الى
ما ذهب اليه افلاطون او لا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات في الانكشاف والثاني
ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق
اذ الكرة ليست بسيطة محضة بل هي منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه
اقول اما الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات
انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقين في ما مر قلت نختار كونها انتزاعية ولكن
ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور كثيرة انتهى فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والا لم يورد عليه ما اورد عليه واما الايراد الثاني فجوابه انه ليس غرض ذلك المحقق
من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل انما غرضه التنظير في الجملة فمعناه ان الكرة كما انها مع بساطتها بالنسبة الى الاشياء
الاخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة كذلك يمكن ان يكون ذات الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع
الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعدل الشاهد لك على ان غرضه التنظير
في الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشي ويعينك آه نظير ان الايرادين اللذين ذكرهما هذا الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه ما نبهناك عليه
مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين وتجويز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين للمباين تجويز صرف
لا يسكت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر يقول يلزم صحة احتياج الواجب في علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية
والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا بمعزل
عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا يجري برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية في الامور الموجودة في الخارج بصفة الاتساق
مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض
البرهان به واجاب عنه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه ظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى
لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء
فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان ولا يخفى على
الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما
لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في
كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى الفارابي
ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت
بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا
ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين
الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور وانما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء والزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه ما من مسئلة الا وهي
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معظم قوانين
الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات
المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد ما لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله** وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتيازات
الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز
ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن هنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز
متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف
المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا
على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما يتفق كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية وبحيث نفعا لان ذلك لا ارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينها وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عند فقد فلا فرق امتياز بعض الارتباطات عن بعض عند فقد وذلك الامتياز انما بنفس ذواتها

غلام يحيى

فلما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب
لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض النظارين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة
بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطرار يات
لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله
ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق به فيبطل التوحيد تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه
الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا خلف
قوله فلم يحصل الامتياز اصلا لم يقل فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذا لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده
يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات اخر وهكذا وليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز
واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض آه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض
مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع
التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
فان التصور او التصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا
الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح
من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز
التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر
الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله
فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان
هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من
ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله**
لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جعله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته
موهما للتركيب في الواجب دفع المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله
الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ا اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مدظله

٢ اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

٣ اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ١٢ منه مدظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى
لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء
فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن تجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان فلا يخفى على
الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما
لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في
كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى الذي
ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت
بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا
ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين
الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور وانما المستحق للتشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه ما من مسئلة الا وهي
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معلمي
الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ ابا العقل انكشاف الممكنات
المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد ما يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله** وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتياز
الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز
ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تمييز هذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن هنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذات الله تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز
متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف
المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام هنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا
على هذه الارتباطات وانكشافها فيكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما يشعر به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية وبالجملة نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الابا المذكور بينه وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعض ممكن عن بعض فلا فائدة في الامتياز وذلك الامتياز آخر بنفس ذواتها

غلام حسين

فلما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب
لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة
بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات
لا تحتاج الى بيان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله
ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه
الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا **قوله**
فلم يحصل الامتياز اصلا لم يقل فيلزم التسلسل لان المتسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذ ما لم يتميز الخ قال شارح المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده
يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات اخر وهكذا وليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز
واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض اه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض
مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع
التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
فان التصور او التصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا
الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح
من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز
التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر
الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله
فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان
هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من
ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله**
لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جعله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته
موهما للتركيب في الواجب دفعه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله
الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ا اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مدظله

٢ اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

٣ اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ١٢ منه مدظله

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا يزال لنتهي فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي والصواب
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لا انه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول وتقليد
بعض الناظرين به تقصير آه اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان السائل ان يسلم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يعقل ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تكونون بعد علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء لم يتصور في نفسه صورة البناء

لم يشرع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما الثاني فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان المتضايفين من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها
وتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الاخرى لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

له
اي الصدر الدين الشيرازي
منه
عم فيضه

٨١

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث الاكثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا يزيد ان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي قال الصواب
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ح
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي اه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء به وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول وتقليد
بعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرابع حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا لرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان المسائل ان يسلم بل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان يكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تحكمون بعدم علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء لم يتصور في نفسه صورة البناء

لم يشرع في البناء فهل كان رتبة الواجب او دون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثانيا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان المتضايفين من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا المتضايفين من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها
وتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما للعلة بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الاخرى لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

له اي الصدر الدين الشيرازي منه عم فيضه

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورته الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع المعاني وان كانت
بالنسبة الى الكثرة لا تنفيه الا المعنى الكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم
صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب
كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفى لعلمه مطلقا وهذا نفى
بنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة المموهة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين
الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع
انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما له
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء
بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابي واستاذي سراج المحققين في
حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي فعلم الاكثرون ان المراد هو
ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه
ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو مشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى
توجيهه فمنهم من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا
وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حواشيه على الحاشية القديمة والامرية في انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به
الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص او لا
لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة
وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض
لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي
لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور
الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني
ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الزوال

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مدظله

[3] مقولة للقول ١٢ منه مدظله

[4] اي مولانا محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مدظله

[5] كالمحقق الدواني وصدر جسلم العلم وغيرهما ١٢ منه مدظله

تحت الازمنة ثابتا لبداله بر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسي[1] في
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هي هي طبائع فتعقلها من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابى عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفري في حواشي الهيات شرح التجريد على الحكماء في هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي يحملهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التميز لا تنحصر
في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد الذي الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اي على تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه في هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول مذهب
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر
في ذاته لا انها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر والاعتبارات وهي غير متناهية مستغنية
عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغايرا صلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعي الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شيء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شيء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شيء عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثاني مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الى الاولى فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد
الموجود وتعدده وبدان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في هياكل النور الاجسام والهيات كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات في تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ما له وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازي[2]

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه عم فيضه

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه عم فيضه

٨٣

فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا هو کل الاشیاء امر دقیق لطیف غامض لکن لغموضه لم یتیسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما هو علیه اذ تحصیل مثله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث الشدید والباحث اذا لم یکن
له ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنه الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولهذا اذا وصلت نوبتهم الی مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فیرد علیهم الاعتراض فی ما ذکروه من انه کیف یکون شیء واحد بسیط غایة الوحدة والبساطة صورة علمیة لاشیاء مختلفة کثیرة لانکم
قلتم ان العلم بالشیء یجب ان یکون صورة مساویة له متحدة الماهیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماهیة له وایضا کیف یتمیز الاشیاء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا کتمایز المعدومات الصرفة انتهی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق هذا المذهب کما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولی الماهیات قد تکون متعددة الوجود کماهیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال لها
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منها واحدا حقیقیا لا صناعیا
وهذا ظاهر الثانیة کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطته اکثر حیطة للمعانی الکمالیة واجمع للکمالات المتفرقة کما یظهر
من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة فی الکمال من صورة الی صورة متعاقبة علی المادة بحسب تکامل استعدادها بقبول صورة بعد صورة
الی ان تبلغ صورة اخیرة تصدر بواسطتها جمیع ما یصدر من السوابق الصوریة لاشتمالها من جهة قوة الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعها مع احدیتها الثالثة لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقه علیه ان یکون وجوده وجود ذلک المعنی لان وجود الشیء
الخاص هو ما یکون بحسبه متمیزا عن غیره من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما هو حیوان وان اشتمل علی حده ومعناه
ووجود الحیوان لیس هو وجود النبات وان اشتمل علی حده ومعناه وهکذا لان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماهیة کما هو صالح
للجنسیة فهو صالح للنوعیة ایضا فوجود الحیوان من حیث هو هو غیر وجود الانسان من حیث هو انسان ولیس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شیء حتی یکون جنسا واخذه بشرط شیء حتی یصیر نوعا کما ذکروه الرابعة کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیة فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علة علی وجه اعلی واکمل وهذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات ویعضده
البرهان ویوافقه الذوق السلیم فان الجهات الوجودیة للمعلول کلها مستندة الی علته الموجدة ففیها جمیع الخیرات اذا تمهدت
لک هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب ان یکون ذاته مع بساطته واحدیته
کل الاشیاء وقد قام البرهان علی ان البسیط الحقیقی هو وجود الواجب ووجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجمیع الاشیاء وعقله لذاته مقدم علی جمیع ما سواه فعقله
لجمیع ما سواه مقدم علی جمیع ما سواه فثبت انه تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته ففی هذا المشهد الاقصی والتجلی الاول
ینکشف الکل من حیث لا کثرة فیه فهو الکل فی حد ذاته فعلمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته لیس بصور زائدة مغایرة لذاته بل هی معان
کثیرة غیر محدودة انسحب علیها الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجود الکل او لشیء منها وفرق بین کون الشیء مظهر الماهیات وبین
کونه وجودا لها اذ وجود کل ماهیة هو ما یخص بها وهذه الممکنات انما تخالفت وتباینت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة علی وجه
یصدق علیها احکامها وآثارها واما قبل ذلک فلها الوجود الحقیقی الجمعی وهذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود عقلی ولیس هناک
امر بالقوة هذا محصل ما ذکره وانا اقول ما ذکره وان کان تحقیقا حقیقیا بالقبول وهو الذی اختاره الفحول لکنه لا یدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور الفعل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم قوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيأتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاءها البناء اولا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون بوجوده بوجود ظلي تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شيء من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صرائحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الهياكل كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

٥١ مقولة تعالى مدظله

وعلى الثاني اما صفة قائمة به بصورة ٨٥ في ذاته وهي صور الممكنات علامة يحيى

في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والمباحث اذا لم يكن
له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة لانكم
قلتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا كيف يتميز الاشياء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولى الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ويقال لها
البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لا بد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا
وهذا ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يظهر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها بقبول صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل
باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا لان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما هو صالح
للجنسية فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات
فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علة على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات ويعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
تلك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب ووجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء
وذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله
لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته ففي هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي
ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فهو الكل في حد ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان
كثيرة غير محدودة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل او لشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهرا للماهيات وبين
كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه
يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك
امر بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقيا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما مذعنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تقصد شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وقوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيئاتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت البناء اولا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شيء من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صرائحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

ص ٥١ مقوله تعالى مدظله

وعلى الثاني اما صفة قائمة به تعالى ص ٥٥ في ذاتها وهي صور الممكنات علام

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود لا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي
وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبته لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق
وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم
الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس
بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤون ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى
ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من رفع الالزام وليس بمرفوع
الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها
يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون
عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجوداتها ووجوباتها
عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا
وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى
اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم لغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي العلم بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر
ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قيل تلك الصور لو لزم ذاته فلا تنفك عنه قلنا اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة بالذات محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال خال عن التحصيل على ان الصفة ما يحتاج الى
الغير ويقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتفوه بوجوب وجودها لذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا فيكون ذات الواجب في
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما
في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك المسبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد
شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى
الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد **اقول** هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

ق الايراد الاول

ق الايراد الثاني

ق الايراد الثالث

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم
ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدرها قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما في شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه
المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت
بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا بساطته من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل يتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة اخرى بان تكون واسطة في
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته وعصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذ اخليت وطبعه وهذه المفسرة لا تندفع اصلا وما قال
ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر في مداركم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا
فانه ح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا الا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا لم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في معقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

الامير ادام الله

الامير ادام الله

الامير ادام الله

الامير ادام الله

بماهية العلة او العلم لوجه من وجوهها دلالة العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علم بغيره لا محالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها
في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا
في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا بد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها
به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون
موجودات عينية كالجواهر الاخر فلا بد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض
العاشر ان هذه الصور المنضمة لا بد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها
ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك
محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة لرده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام
فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور
بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا
بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا
لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة
وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات
نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها
موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل الاهوري سخيف جدا فان الاشياء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما ويتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

بحذافيرها

او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكثرات

غلام يحيى

لعبد الحكيم الاهوري

منه مدظله

انما يتحقق في وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما اورده المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بان العلم بالشيء لم يضر ذلك الشيء معلوما فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاص بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كائن وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن واذن كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى اقول هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه آئلا الى القول بالمعية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل الى الثاني وقول بعض المشائخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود اما اولا لمنافاة التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثاني نقض مناف للوجوب وقد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لا محالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى وتتكلم كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيؤول الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق قوله او غير قائمة به عطف على قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممكنات الخ هكذا ذكر في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن رح وغيره ويرد عليه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فايراد هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي وقع للقائلين به بسبب الاشتباه غاية الامر ان هذا غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فما ذكره ههنا بهذا التقريب والتحقيق الذي نظير له هو ان الغرض في هذا المقام ذكر المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي اما وجودا كما في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتي ذكره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين اقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا بما في العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري انتهى ويؤيد ما حققنا انهم بجمعهم يذكرون مذهب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سياتي فافهم قوله بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول فيه ولا آخر بل كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها اي بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى نفسها ولا حاجة الى ارتسام صورها ولا الى امر آخر ولا يخفى على الفطن ما في هذا المذهب من المسخافة اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا لعدم وجودها في الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الراي النهج واما ثانيا فللزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فللزوم زيادة صفة العلم على الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجريان براهين التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري

١ اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مدظله

٢ التاويل ان يراد بالوجوب الوجوب بالغير او يراد وجودها لذاته وجودها لذاته تعالى لا لذاتها وكلا لا ينطبق على كلامهم منه مدظله

٨٩

او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري غلام يحيى رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وهناك امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الوقوع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان الوجود
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وبوظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليهما
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان والعدم في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فاذن هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد الطلوه ببيانات عريضة لا يحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات
كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية
ومعية دهرية والمتبصر في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية
الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف
فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون
التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل
ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبراءته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا
وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان وبعديتان متعاقبا
الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك
كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم يقع فقدر في عدم ج ووجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار
الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية
هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائبة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول
الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض
للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان
قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون
المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في دعاء الدهر اليس اذا كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به
كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض
نسبة متصورة امتدادية للواجب فتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع
لا تتعقلهما الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان اصادف
سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والبحت
فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان
الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به
ويكون التعاقب بلحاظه وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصورها فضلا عن ان نصدقها فلا يصح القول بالحدوث

لـه اي الباقر ١٢
منه ظله

٩١

لـه اي العلامة محمود الجونفوري رح ٢
منه ظله

الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة جملة
من جمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** او بحضور الصورة الجوهرية هذا انما نسب
الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناطا لاجراء
الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب
حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع
وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجودي ذوي صورها
فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان
عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في تشنيع
هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية
من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا
اقترنت بالمادة صورا طبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة
والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الآخر انتهى ثم قال في ثاني
سابعة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحو انحوا هذه دايا تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المتبقر في العلوم في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية
في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان منحازة في عالم الامر عن الافراد
وفي باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين
عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة
هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه
وتمام مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها
بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب
الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين وحكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ المقتول في كتبه كالمطارحات
وحكمة الاشراق ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر
لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال
المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤون بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان

كابراد الاشكال بالغير وادراج الجهل في مرتبة الذات وجريان التسلسل في هذه الصور وغير ذلك ١٢ منه مدظله

اي الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله ١٢ منه مدظله

اي السيد باقر داماد ١٢ منه مدظله

اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه مدظله

او بحضور الصور الاقليم الرابع والعقول ٩٢ الفلك الرابع

قبل وجود ذي صورها ١٢

غلام يحيى

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم لما سمعت ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشئ واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قوله رفع الشئ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشئ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا جميعا ان نقيض كل شئ رفعه وان نقيض كل شئ
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشئ وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشئ واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشئ رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشئ واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين الاتيتين في كلام المجيب احدهما مما
نصوص الخشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[1] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه اولم يقدر على دفعه ناظر وكلامه كالخوانساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس[2] الصناعة في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[3] الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر[4] العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية للذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض
الهيئة او لا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد والوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مدظله

[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله

[4] اي مولانا محمد العلي رح ١٢ منه مدظله

سر بر فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وهذا
غير ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة
ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في بداية الهدى بوجهين اولهما ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله الاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق
للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته
بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لها مشية وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات
العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لما لم يجد ههنا مسلكا غير الاقرار
بالغلط اقربه لكن برأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولوحظت معها
من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ
شيء لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم
من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم يجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه بالفلاسفة
ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ حتى
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير
التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في بداية الهدى وما قال بعض المناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى او لا وعلى الثاني لا تكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد ولا يرد ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة
لمخصصة فسخيف جدا فان المختار ان يختار الشق الاول وبقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة
للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين
صلى عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظا عن شرور الزمن واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد ثقلين وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة والاجل سنة اثنتين في
المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المصنف بالطبع وسمت علامة خطه بقلمه على الآلة

العبد

محمد الفقير ابن حاجي محمد شيخان حنفي نقشبندي

العجيبة في ريش من رياش الطاؤس مثلا انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات
الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤون دونوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي
الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس في
ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء
وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول
ومن قبله من الحكماء المتألهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلا لا تكون
في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
متميزة وليست في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب
اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيساغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق
الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة
فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شروح
فصوص الحكم وقد دون المشاؤون لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها كثيرة لا يشفي العليل واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن مابه الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا
لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة الكوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاته انها عدم قيامها
بذاته تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور نفس
الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وح يجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد
والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لا يمكن في علم الباري
تعالى لامر لا يعلمه الا هو انتهى كلامه فيما لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى ولم يقم
دليل قوي على بطلانهما بعد والى هذا يشير كلام المحققين لان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة في الخارج وكذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقم ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة

[1] في الخبر الذكري اشارة الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على ابرخس وعصره مقدم على عصر بطلميوس كما العلم من شرح القاضي الرومي ملخصا

[2] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي منه مدظله

[3] اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي منه مدظله

[4] اي مولانا محمد حسن رحمه الله منه مدظله

وما يفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان ارسطو مرجع عنها فزلة عن القلم منه مدظله

وفسره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة قوله حضور الاشراقي
هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق
وشرحها لمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنه على ما مر تحقيقه بل يكفي
فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ما له وما عليه ولما كان
جمال الابصار بذاته فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لابد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهر له
بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء
بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور
الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضيع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية الاحاطة اشراقية الظهور بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة ملكونه
عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى
لانه لا يحجبه شيء عن شيء والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان
حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر
وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره
ظاهر له فاذا كان جمال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافته الالهية فكما ان علمه
بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه امور
الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاد الممكنات فيلزم الجعل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة
على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام
وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان للعقول المسماة
بالانوار الالهية كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة
لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا
ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون
ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من
ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا
فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم
اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية او لا لان الاضافة تتوقف على وجود

او بنفس حضور الاشياء

حضور اشراقي

او بنفس ثبوت الممكنات

الموجودات

غلام يحيى رح

٩٤

ف الاول

ف الثاني

الطرفين فيلزم الحاجة في اتصاف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان
الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون
الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شيء منها
على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى
ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في
ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد
عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورده عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لا يصح
اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة
لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين
بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته بباين ذواتها كما لا يخفى
قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت
والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقا واحد وليس للثبوت امر آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى
بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما
الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه
قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات
وحقائق حالة وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكر كثرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين
والتهذيب وغيرها رأينا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن بمقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض
ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي
قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث
الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلما قلنا من الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه
الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته
صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات
لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف وتبعيه
من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها
وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون له حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فبدل

الثالث

له اي العلامة صدر الدين الشيرازي رح ١٢

منه مذهب

ثبوتا خارجيا ١٢

علامة رح

رح ٩٥

فلنا

فلنا

فلنا

فلنا

عليه انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا يطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما
عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين
عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين
القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه
الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد
في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بنى المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى
في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا
وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك
الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل هنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب
كحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد
ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله يعني الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك
بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه والآية
التي عولنا عليها قوية بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلي
بالممكنات يثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلي لكن لها نحوا من الثبوت بها تنكشف الاشياء
عنده تعالى ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي
او الذهني فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فلزوم احتياج الواجب في
صفة الكمال الى غيره واما ثالثا فلزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الاتناهي في تلك
الممكنات الثابتة فيبطل كما بطل به الانضمام على ما مر تحقيقه قوله وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من
مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات
في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع شوقي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره
ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد ازلي قديم ولا عين لها موجودا انتهى
وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هذا هكذا فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس وسعهم بل ما علمناهم
الا بما اعطونا من نفوسهم مناهم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا لهم الا بما

له اي الامام فخر الدين الرازي الخطيب منه مدظله

96

اذ بثوتها علميا غلام مجتبى رح

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول
انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب
المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة
تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يقولوا
بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي
فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان
ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا شريفا
به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس
المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب
والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد لو لم يأول
وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما
ككتاب بصنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب **اقول** قد عرفتك سابقا
ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم
قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة
مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات
المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على
ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور
متعددة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي
لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل
فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول
ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب ولا وجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يغرب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه
ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح
للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجملة ما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مدظله

المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل مذهب ذاهب ١٢ غلام يحيى

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان الصاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا باس في صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة ورؤية والا لبطل اللزوم وبذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقله
وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقله لها لاستمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل تعقل بعد تعقل الى ما نهاية له انتهى وبعد التيا والتي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى
جزءا ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواه وان كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب
الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني
والثاني مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ما له وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش رأيه عليه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مشربا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا
ظهر ان ما فعله افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد
من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات
ليتجلى لك المرام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات
تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنية ما قال ويدل
على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري اثبت
وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس
وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان
المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه
فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او الات
للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة صدر عن القاضي الكوفاموي ما لنا اسهر اختلفوا
في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها ان يكون الانسان
من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام
الشيخ ان الاشياء التي لها دخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمال نفسها اي غرض الفاعل من جعلها
ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان
تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها الا ان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان تحصل الغير
الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها
لا لان تستكمل هذه الحواس الحسية بانفسها فلا يدرك تدرك المعقولات النفس لا الحواس الثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها
وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول
والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا يدان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها
ما هي حاضرة عند غيرها كالحواس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك لانفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام
الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول
المحشي المحقق في المنية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا
التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت ان المجردات حاضرة عند انفسها ولم يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه
مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني
ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض المتاخرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون
المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

له اي واحقاق الحق في المبسوطات المولوي فضل حق الخيرابادي منه مدظله

قوله فلا يدان تدرك الخ

له هو اسم الكتاب صنفه الشيخ وتفسيره بالحواشي المعلقة على موضع كما صدر عن العماد الليكني مما لا يخفى ان الصحيح اليه ١٢ منه مدظله

له اي القاضي ارتضا علي ابن الكوفاموي الدرسي ١٢ منه مدظله

له اي المولوي فضل امام الخيرابادي ١٢ منه مدظله

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك بنفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك بنفسها وراجعا الى المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذاتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها
لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك للنفس لا بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسه كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شيء لشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء
عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[1] الكوغاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ تسخيف جدا
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لانفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل موضوعها فلا تدرك ذواتها لانه ح يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة وح لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود
والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم
قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له
واخذه فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع
الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة[2] سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات
وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس
تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ماخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل[3] اللبكني ان في جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا قوله يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ الماخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

[1] اي القاضي ايضا عليه الرحمة منه مدظله

[2] اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في الجنة في دار النعيم منه مدظله

[3] اي المولوي عماد الدين اللبكني منه

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى لاجل زنائهما ومن هنا وضح معنى قوله فى المنهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ ففى ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت **قوله** وقس عليه آه يعنى ان المحكوم عليه فى قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة فى المشار اليه ولا يكفى مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث **قوله** اذا التجرد آه **اقول** هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ المأخذ فى الحكم على المشتق لا يفيد فى الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يؤخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس نفسه وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر فى مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيؤخذ مبدء المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما فى العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات فى انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآتى قال فى المنهية هذا تفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعنى لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجوداتها لها انطبق عليه الحاصل الذى ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ فى الحاصل الآتى وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لنفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سواء كانت باطنة هى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة **قوله** او ظاهرة وهى القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها فى الجسد سواء كانت فى خارجه او باطنه **قوله** بل لغيرها بكل واحد من المعانى الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستكملة لانفسها ولا قائمة لا فى موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له **قوله** اذا المراد بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هى الواقعة فى كلام السيد المحقق راجع الى العين فى تفصيل المرام انهم اختلفوا فى حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هى راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين فى حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا طابق الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمى لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان مساطتها اقرب من مساطة فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعنى الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموى لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشى على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة انتهى

قوله وقس عليه الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر فى مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتى

قوله الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذا المراد بها ههنا هى القوة الباصرة الموجودة فى تعريف منطقى الصبيان علام يحيى

١ اى مولانا محمد حسن الكنتوري منه مدظله

٢ اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى منه مدظله

وجه الانخساف انه مبني على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السندي من ان ضمير
هي راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان
الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هي راجع الى العين وثانيه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول
دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع انه ليس
المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة
القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وههنا توجيه رابع
ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير لان الاصل في كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله لان النابتتين
من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع
النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مفوضة في تجويف ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى
واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقات
ولا يكتفى احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية ايضا
وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك قوله فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ حاصله
انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فاني احتاج الى الاحتياج
الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى ليس كذلك
اما ترى الى الاختلاف الواقع في النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان
انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل
وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشيء العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

١ اي الطوسي محمد على السندي ١٢ منه مدظله

الثابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين الى الجرم المخصوص قوله فلذلك الخ

ولعدم كونها ١٠٢ مفارقات ايضا

قوله الجسدانية الخ

على تقدير ان الكون الوجودي لي بالاصالة فاذا كان وجودي لي بالاصالة لي بالاصالة فاذا كان وجودي لي فاني احتاج الى الاحتياج الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى ١٢ منه مدظله

الفاضل للميبذي في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه
اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى **قوله** والقول آه رد لما قال الفاضل[1] السندي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضور ذاتي لذاتي من غير متابعة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم
هو الاول فلا يتم الدليل انتهى وجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم ولا احتمال
الصرف وسعة يجب سد بابها **قوله** كما ينادي الصدر الى الصدر اي ينادي اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشيء
وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان بمعنى وجودها لنفسها ولغيرها
استكمالا لها واستكمال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمال النفسها فلا بد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا
او حضوريا فعلم ان تعقل الشيء وادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك
الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده بوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات
موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشيء عند الذات المجردة واما على
تقدير ان يكون المراد بهما الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم
ان الادراك هو حضور الشيء عند الذات المجردة **قوله** والعجز الى العجز اي ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها
لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لنفسها باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشيء عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا
حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة **قوله** ومحصوله الخ قال في المنية انما احتيج الى بيان المحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء
اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت محصله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها
ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا ولا يصح التفريع
بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى المحصول بحيث يظهر منه ما اخفاه السيد المحقق **قوله** وحضوره عندها اما بواسطة الخ هذا صريح
في ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم
بخلاف حصول الصورة من الشيء عند العقل او الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي فاندفع ما اورد عليه من انه
كما ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري والتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة
نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم **قوله** المتحدة معه قد يقال
الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية تلزم المحالات الكثيرة كون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون
الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل
نفس الماهية لتلك الهوية فيتخالفان في الاحكام وذلك الحاصل ماهيتها بحذف المشخصات فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة اصلا
وهذا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن **قوله** وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا جميع صفاته الانضمامية واما الانتزاعية فلا يعلمها علما
حضوريا بل حصوليا فقولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ليس على اطلاقه وبه ظهر سخافة ما ذكره العلامة[3] الجرجاني في شرح المواقف تبعا لصاحب

[1] اي الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي منه مدظله

[2] اي المولوي احمد علي السندي منه مدظله

[3] اي مولانا السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني منه مدظله

لي علامي

الموافق من ان وجود النفس حاضر عنده فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذاتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تنبيه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها اما استكمالها بذواتها او حضورها عندها او قيامها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعها نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدها حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدها حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينفتح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شيخ انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او غيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لتلك لمانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوما انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا غير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
الحصول صورة شخصية في ذلك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطن الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال الاولى
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند سمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها او واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا باعادها فتعقلها بالحضور الادراكي حضورها لها وحضورها عندها وانها عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري بانفسها

له اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢

منه مدظله

وما شغلوا بالعلائق الميولى ثم فارقني وابكى على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل ليس حقيقة بل هو محمول
على المبالغة **قوله** وهى الحيثية التى تتغير بتغير المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر
المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى الطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثانى اما ان تكون
الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة
لذكر العلة اى انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهى التى توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت
معتبرة فى العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول ويسمى بالتقييدية المعنونية
ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف
ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات
الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث
الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اى المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فى ما بينها وان كانت معتبرة فى
العنوان والملحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية
ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتبارى لا الذاتى كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان فى اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتى بين اشخاص النوع وليس كذلك
على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان فى اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف فى ان العلم والمعلوم فى العلم الحصولى متغايران وهل هو تغاير ذاتى او اعتبارى الذى اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازى
الاول ورده السيد المحقق فى المنية وفى حاشيته على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتبارى وعليه الجمهور واما العلم الحضورى
فاتفقوا فيه على ان التغاير ذاتا ههنا انما الخلاف فى التغاير الاعتبارى فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولى وانكره السيد
المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغى ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان
الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم فى علم المجردات بالنفس من غير
احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل فى علمه بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهى معلومة ايضا
فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا فى العلم الحصولى فان العالم هو النفس
والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجى واما فى الحضورى فقد يتحد الكل كما فى
علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية
وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما فى علم الواجب الاجمالى على راى المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهى منشأ الانكشاف
فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه
ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما فى علم الواجب التفصيلى فانه عين ما اوجده فى الخارج على ما مر
تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اى فى علم المجردات والنفوس بانفسها **قوله** هو بهذه الحيثية اى حيثية كون وجوده له **قوله** فمن ذهب

الذي لخصهم على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازي[1] اورد على الفلاسفة
في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يقول به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا
او لا على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا هذا خلف والثاني ان حصول
شيء لشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق[2] الطوسي في شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا
بان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
والتغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايراد ان المذكور ان
وتبعه المحقق[3] الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية
فيه بان يكون في ذاته بازاء العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري
هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى
باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيهما
تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة
مستعلج فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ
الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هي من مبدأ الخلقة واحدة فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم
والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شيء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات
الموجودة في الواقع من حيث هي هي لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يبق العلم الحضوري حضوريا فاذن
مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذواتنا علمنا بمصداق علمنا بذواتنا فنختار انه عين
ذواتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذواتنا فهو وان كان غير ذواتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثاني بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شيء عن شيء وعدم
غيبوبة شيء عن شيء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال في الحاشية القديمة اي المتعلقة
بشرح التجريد الجديد ولنتبهك ههنا على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة ٦٧٢ اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشير الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة
المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ٧٤٦ ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي رح ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مدظله

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع
وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني
المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٢٠
ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال
ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال
وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه
الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني
المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور
ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج
والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض
البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير
بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد
الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وهو ليس
باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين في حواشي شرح السلم
للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها اولا ينتزع الثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم
بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم
المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن
ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف
الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها واذا لا اجترى على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب
بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق
العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى
يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف
كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية
والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها احسان
عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل
ايضا اولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صوابه ان يقول حكمت
اذ لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

لتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ فانه لم يفهم الفرق بينهما

١٠٧

له اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مدظله

قوله قوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد على السنديلي تقريره الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لا اعتبارية الجزء كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امرا اعتباريا
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورده له كما يقتضيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ
فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المتصور
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه
والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد على السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد
على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما بينا ذلك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال
ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج
ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا
كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث
العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية
توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا يناسب سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب
ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم
قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق
بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم
نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب
التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري
ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر
الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة
في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

منه مدظله

ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب من
الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني
وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا
بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجودها الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب
عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا
او ذهنا وبين خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس
قوله ولا معلولا لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة
فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا لوح ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات
الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس
بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق
ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما
ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة
من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون
المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله
فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف
ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي
الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب
غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية
ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ان وقد عرفت ما فيه فتذكر
انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها
الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من
لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول
فاندفع ما اورده وبه ظهر ان الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ
المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته
في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن
مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد ان استعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي

الامر اعتباري وجود ظلي الخارج لوجودها الظلي دون الخارج لوجودها الاصلي فيكون النفس فيكون لها الاتصاف الذي هو احد الامور الثلاثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علما حصوليا اذ العلم المتعلق

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها ومحصول عدم الورود ان صفة العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس ووجود استعداد الشيء فرع امكانه
واذ ليس فليس قوله والاتصاف لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الشيء وعليها يبتني
كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحد لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة
لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليدا لابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشيء بنفسه
ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس
فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على
ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشيء عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة
ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو متقرر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر
ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له وجه لكن رح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد
ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم
هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة
العلمية فان دلائل المحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول
في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد
والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار
كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان
العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية
الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على
ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان يحصل صورة منه عنده وبظهر سقوط قول بعض الناظرين لدلالة
ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات
بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا قوله ما يغطى به المرآة
وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها
من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون للسلب جزء المفهوم كالسواد والبياض والسلبية
وهي ما يكون السلب جزء المفهوم كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر
ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا الزم على الشارح ان لا يكون
علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من هفواته ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا يعلم من اين علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة
فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شئ يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر
والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ
الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مشربهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى
شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض
عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل
نقول انه ليس في الواجب ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في
شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها امثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الكشفية فلا كلام لنا معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة
الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا
بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن
جميع النقائص واذا ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا فاضل
بالفضل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض المتقرين
من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله فتدبر لعله اشارة
الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقريره الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهى
قوله لا صدان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حضوري
ليلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو وبكر
في محل واحد فان بقي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع
للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية
النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان
الاجتماع الكذائي ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاولى

فالواجب تعالى عن جميع النقائص حق بان يكون صفاته وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام من الاول منعها نفس الذات الحق بالاشارة او جعله نفسه بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا صدان يتوجه عليه ١٢

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

غلام يحيى راجح

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان طول الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم وللاستحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لزوميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعا انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيه يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى
لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال فى محل واحد فى وقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما فى هذا
الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان
الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اى الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة
فى محل واحد فى زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فى محل واحد على نحو واحد
وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعى
وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامى فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس
بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما
فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فى زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبنى على
القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح
وذى الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فى محل واحد وقد يورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية
موجودة فى الذهن بوجود ظلى وتلك الصفة موجودة بوجود اصلى خارجى فصورها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل
وفيه ضعف مسا ان كمال المحققين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانى منع استحالة اجتماع المثلين
والثالث النقض بعلم الجزئى بما هو جزئى وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة
على تخصيص المقسم بالحصولى كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من
الامور الانتزاعية الموجودة فى الذهن وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضورى والا يلزم اجتماع
المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة
الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضورى مبرأ من التصديق والتصور لكونهما
من خواص العلم الحصولى وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولى فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى
هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولى ليخرج الحضورى ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة
الى التصور والتصديق وهى متحدة مع العلم الحضورى لما مر من ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان فيلزم انقسام العلم الحضورى اليهما
لزوما بينا من حيث لا يعلمون واجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء
الخارجية واما من حيث انه مبدأ لانكشاف نفسه وعلم حضورى فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور
والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا او تصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر
مما لا يعقل **اقول** يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضورى بالتصور والتصديق وان كان
هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضورى لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولى
فلذلك خصصوا المقسم بالحصولى فان اتصاف العلم الحضورى بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولى بهما فهو اتصاف

ع اى على الدليل المذكور لكون علم النفس حضوريا منه ظله

ع اى مولانا كمال الملة والدين اللكنوى منه ظله

ع هذا التقرير ليشعر بانه لا يشترط عدم تسليم دليل الخصم فى تقرير المعارضة وقيل بخلافه كما فصله الاستاذ دام ظله فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية مولوى حافظ الغازى الله

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليهما ومع ذلك
فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثاني انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور
والتصور عبارة عن انتقام الصورة في العقل والارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا يكون
النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضوري وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب
عنهما الفاضل اللبكني بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان
لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعي التصور بمعنى حصول
الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان للتصديق معنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان
الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقوله انا موجود
وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحكم
عن الدليل ويرد عليه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فكيف المحل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله
ولزوم المحال فالاولى في تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال
وان شئت زيادة توضيح في هذا المبحث فارجع الى شرحي للرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية **قوله**
فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح
وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وبهذا يظهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا
فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال **قوله** لا حد ان يمنع الخ في التنكير اشارة الى ظهور المنع وتوضيحه ان ما ذكره السيد المحقق
وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع
فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه وهنا
وان لم يكن بينهما التمايز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التمايز ليست منحصرة فيه بل قد يكون التمايز بحسب اختلاف
الاستعدادات والجهات وهذا التمايز موجود هنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامية
ومن حيث انها قابلة لعلمها ومستعد لحصول صورها صار محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** لزوم اجتماع المثلين
المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال **قوله** كما صرح به المحشي في موضع آخر
في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه
اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن هنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فيحصل
ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع ح في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة منتحية
قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع
المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

بالنقض لان مقتضاه البيان بعد التسليم والامر عما بني عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئي على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا لاحالة يكون المتصور بعينه المتصور ان يكون التسليم اشارة الى ان الحصول على تقدير الصورة الذهنية حصولي وان كان تحديد الماهية لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستند الدفع

١ اي الفاضل عماد الملة والدين اللبكني منه مدظله

٢ انما قال فالاولى لانه يمكن ان يجاب عن الاول بان النقض ههنا بمعنى المفعول وعن الثاني بان المراد بالتخلف معناه اللغوي لا الاصطلاحي منه مدظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضورها للنفس وذلك كما نتصور ذواتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا كما تمسك
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين ذاتا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصولين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل وحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت ماله وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما يبتني
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم لاساس اليقين وهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكروه من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا الخ
بيان لما في المبني عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم الساري
في جهات الجسم الطبعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى
على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع
اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراي
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن في النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترأ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
ما ملونا عليك فلعلك لا تجده من غيري **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فيلزم المحل الواحد فيه سوادات متعددة اذ ربما يكون واحد بوجه دون وجه باعتبار الجهات كما يشاهد في قوله والاشخاص من اشارة

الى ان ما يبتني عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يجترأ عليه فلانا لا نجد باسا في الارتفاع الامان عن الحس قد يغلط

اجتماع المتضادين ودفعه بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير بالنسبة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
قوله كيف وان الجسم آه هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كبتة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكبتة
كدرتان اجتمعتا والسواد كبتتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد
ليس كبتتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلال النار ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكبتة كدرتان
اجتمعتا والسواد كبتتان اجتمعتا فما ادراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون جسم غالطا وتكون الكبتة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لا بد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة فكونها لازمة وملزومة
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون الحقائق ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل
يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود فاجاب عنه

ادعاء محض كيف وان الجسم يتغير فيه بصبغ فيتجسد كدرة ثم كبتة ثم سواد ثم حلوك وليس في ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق

عليه فالكبتة كدرتان اجتمعتا والسواد كبتتان

والحلوك سوادان فيزاد بعينه اجتماع المثلين

فليتامل في الاشارة

النقض فيزاد على تقرير حصول الاشياء بانفسها

الاشياء

اي مطلقا

فخر الدين الرازي رح ١٢

غلام مرتضى

فلا حاجة الى الوجود الذهني فيجيب عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو قرار على ما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلى بهاتين بجهة
اجهونها ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي الفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان المحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتاز الديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

117

لعله المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلماذا لا يتعدى
الحكم على الشبه منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه ملخصا اقول لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج
ولما لم يمكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا لزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان
الحكم على المتحد ما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قيل
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بموقعه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض لا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا
مغاير للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة لشيء الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من ههنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة فما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح نعم يرد عليهم
بطريق الحل انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد التيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة
وهكذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها
ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم
واجاب عنه الفاضل الخفري بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل والاقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع

118

ف ذكر الايرادات على مذهب الجمهور في الوجود الذهني ١٢

الجواب الاول

الجواب الثاني

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائم وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في اسئلته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام شيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والاقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتنافات بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد
ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازي انه جمع بين
مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي اثبتها
السيد المحقق فانه يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد المتفق عليه فلا ينبغي ان يصغى اليه
واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتوضيحه
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

لـه اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مدظله

١١٩

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مدظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية
جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعتقد الماهيات
من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع
هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ المعنى بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للوجود الخارجي واما قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر
ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان
بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاتيات الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف
عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكره
في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه
رئيس الصناعتين الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان
تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد
الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها لبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض
فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن
خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه
انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون
جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم يبق جوهرا كذا اورده بعض المناظرين

[illegible] الشيخ
[illegible] وعلى بن
[illegible] سينا رح
[illegible] ظله
[illegible]

[illegible]
[illegible] الجواب الاول

اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق لسنخ حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثانى اى ماهيته اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود فى موضوع فاندفعا والثالثة **ما اقول** ان الجوهر على ما صرح به الشيخ نفسه فى عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا فى موضوع وثانيهما ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذا العرض ايضا يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل لمعنى الجوهر الاول وهو الموجود فى موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد فى الخارج كان فى موضوع ويستنبط من كلامهم فى مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثانى وذلك لانهم صرحوا ان المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض المقابل للمعنى الثانى للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجى فى منهيات شرح التجريد يبحث فى الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين اعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهيته اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمراد بالعرض ماهيته اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثانى واذا كان هذا هكذا فكيف يكون الشئ الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب انكار جمال الفضلاء استعمال العرض فى المعنى الثانى فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون هذا المعنى موجودا فى كتب الفن متداولا بايدى اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا فى الذهن فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجى واجاب عنها السيد المحقق فى ما سياتى بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها فى العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى وكل منهما مندرج فى مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية من مقولة اخرى انتهى **اقول** ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب فى الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا يفيد وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدفع لان ما ذكره من الجواب مبنى على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها فالاصح فى الجواب عنها ان يقال المنحصر فى المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثانى والصادق ههنا على العلم صدقا عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تمر عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شئ فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذى يكون ح عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذى الشبح اى التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ فالقول بان المشكل المذكور مبنى على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير البتة واجاب عنه العلامة الكرمانى بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصورى فلا يتحد التصديق مع معلومه

سلمه اى العلامة على القوشجى ١٢ منه ظله

٥٢ اى مولانا جمال الشيرازى تلميذ المحقق الدوانى رح ١٢ منه سلمه

٥٣ اى القاضى محمد مبارك الكرمانى رح ١٢ منه ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه وبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على الصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور او لا والثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متبقر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل جازمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا والمعنون بها توضيحه ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا اذ اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهناك غير مرة من ان مناط

ع اي السيد باقر داماد رح منه مدظله
٢ وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الكلي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه مدظله
٣ اي الفاضل مرزا جان الشيرازي منه مدظله

الا يراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار المحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فان ما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات آخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم يأتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك الخدشات كما اومأنا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة مستقرة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود وبان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وحلا بالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبله لزم
وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تأمل ولهذا انكر المحقق الدواني

١٢٣

فائدة
المقدمة الثالثة

منه
نظمه

اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشئ اذا كان
مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود لشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشئ للشئ
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شئ وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشئ وان لم يكن فرعا لثبوته الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشئ لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا لو لا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة على الشئ يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان يحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية والا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول ماهية بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول
وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الافاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشئ كيف يكون كاشفا له وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المنتقشة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

اي السيد قدس سره ١٢

منه ظله

المقدمة الرابعة

١٢٤

المقدمة الخامسة

له صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك على اجوبة فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال هنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما تا ما كان اذ ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر الناظر
على شيء لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبري الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وتاخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله او عليتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيد وعمرو مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

له الاول بالعين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم لكتاب الآخر صنفه قبل المغرب ثم لخص منه وما عرض للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فخطأ منه مدظله

له ذكر صاحب رد المختار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ٥٣٨ ثمان وثلثين بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه منه مدظله

واما الواجب زمان بقائها في الذهن فلا خدشة عليه لزوم اجتماع المثلين المستحيل مع الاشتمال قوله هو الحق فيه خدشة يستطلع عليها
قوله ولا يصغى اه دفع لما يقال القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عليهم اجتماع المثلين وحاصل الدفع انهم وان انكروا ذلك لكن
يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها قوله باحكام ايجابية صادقة فيها اذ لو كانت سلبية لا تستدعي
وجود الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة قوله وذلك اي الحكم بالاحكام الصادقة الايجابية قوله الا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت
موضوعات لها وهذا مبني على اختيار القول بالفرعية بحسب الثبوت اقول قد عرفت ما في هذا المذهب فكان الاولى للفاضل
المحشي ان يختار الاستلزام ويقول اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ قوله واذ ليس في الخارج كما هو المفروض
قوله فيكون في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشيء في الذهن ليس عين وجود المحكوم عليه الخارجي والمطلوب هذا لا ذاك
قوله وهذا الدليل لو تم اه فيه اشارة الى عدم تمامية بان مناطه على ان المباين كالشيء مثلا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذي الشيء ولا يكون
الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم بعد برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في مبحث علم الواجب قوله بانا نحكم اه
تقريره واضح ولي هنا خدشة وهي ان الناقض قد غير الدليل بادنى تغيير عند جريان خلاصته ليثبت منه ما رامه والا فالدليل السابق
لا تجري خلاصته هنا ولا يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء
بانفسها اثبات ان للاشياء الموجودة في الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان يحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجية والآثار العينية في الذهن واما ان يكون اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاكية عنها لا اشباحها المباينة
معها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا بجريان خلاصته فيه على ما ذكره الناقض المحقق فان حاصل الدليل
على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء احكاما ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
اي بنفسه وشخصه فلا جرم يكون للاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما تقول اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او شبحه
وذلك ما اردناه وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها
كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد
ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه
فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية
فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد الناقض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها
حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم
ح ما الزمه عليهم المتكلمون بانه يلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند
علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج
اولا لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شيء واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشان
هؤلاء الحكماء ارفع من ان يقعوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث

هو نفس
ولا يصغى الى
انكار علم الجزئي
بما هو جزئي
فانهم استدلوا
على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن
بانا نحكم على الاشياء
لا وجود لها في
الخارج بالحكم
الايجابية صادقة
وذلك لا يكون
الا بعد وجود
الاشياء او ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
واذ ليس في الخارج
فيكون في الذهن فثبت
حصول الاشياء بانفسها
وهذا الدليل لو تم لدل على
جزئي ايضا
الدليل بعينه جار
عليه بما هو جزئي

انما يتشخص في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان الاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحها المباينة
وعلى هذا لا يمكن الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل
المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن
ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها
المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء يفرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول
الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف في الحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها
وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجود في الذهن فظاهر ان وجود شبحه
لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي
بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح
لا تحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق
قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب الا علمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي
قوله ووجود المغاير معه حقيقة اه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير الدليل بل
المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض قوله والا لكفى اه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا
لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك انه فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم
انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن
ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص
الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما
انها اخذت من زيد مع تجريدها عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي يكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على
تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى قوله فليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه
متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله قوله والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره مموه لا ورود له اصلا لوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية ولم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوه على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لنا منع ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول صورته المتحدة

لـه اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢

منه مدظله

واثبات كفايته وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان يحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التجرد عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المجردة فحسب بل انما نقول بحصولها
متشخصة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف المبتغى ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منافي شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل لانا نقول التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منهما انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون شخصا فان الشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى تشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول التشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو التشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فيحصل صورة هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة

فز والوجه الثالث

١٢٨

الخارجي في محل واحد هو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه
اصلا وهنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلها وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجملي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام
موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده اقول لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من هنا ان قول الفاضل المحشي
في ما سبق لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي
والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
هنا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والاسبق في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
هنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم
لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منا انه فاع منه وجه لا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار
اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين الخ قال البعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين
الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال هنا هو
اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع
الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير
في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان ومتمازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما متمازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير
مبنيا ١٢

١ اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

٢ هذه هي الحديثة الموجودة ١٢ منه مدظله

٣ انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ١٢ مولوي حافظ انوار الله مدظله

كما بين الخطين لو السطحين المتخالفين في الانحناء ١٢ الحاصل في السطح ١٢ او الجسم الكبير على ما تقرر في الحكمة لا البعض ١٢ منه مدظله

ليس في محله لتبين محله قوله لانها من حيث انها ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تماثل
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اى كما انه يجرى فى علم الجزئيات من حيث هى جزئيات لدفع النقض كذلك يجرى فى العلم الحصولى
الذى تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولى بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التى هى فى مرتبة العلم والصورة التى هى فى مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولى يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هى جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا يتم
ايراده هنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان متمايزان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار فى العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التى هى معلوم وصورة الحصولية التى
هى علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه
حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجى المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين فى سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين فى جسم واحد وبهذا التقرير لا اشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما هو موجود
فى الشخصين كذلك موجود فى الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفورى بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن فى حيز المنع لان الصور الذهنية التى حصلت فى الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف فى هذه العوارض فلا اختلاف فى استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هى ظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هى ظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل الا يقال قد ذكر المحشى هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فافهم حفظه قوله فافهم اشارة الى المباحث التى قدمناها ذكرها وجعله اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفورى المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا لما عرفته قال علم حضورى اقول يكون علم الصورة الذهنية
حضوريا وان كان صحيحا على رأى الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضورى
لكنه لا يصح على رأى السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها وسماه بالحالة الادراكية وذلك لان
صفة النفس الانفعالية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انفعالية

للانها من حيث انها ممتدان فى جهة محل لا يتجاوزه ومن حيث انها ممتدان فى جهة اخرى محل الآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا منه

قوله لا حضورى لا خفى رح

لـ اى المولوى رستم على الرامفورى رح ١٢ منه

٢ اى المولوى تراب على رح ١٢ منه

للنفس فلا يكون علما حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبنا فهم قوله والا لزم
اجتماع المثلين اي بان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة
يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال تمام من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية
علم حضوري والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي
فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن جهتية الاكتنافات بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية
التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع
واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد
المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع
الى نفي القيد مع انه لا مماثلة هنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع
واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني قال على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال ثلثة جوابات اشار الى الثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسيم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها
حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال
في باب سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق

له فيه اشارة الى ان الجواب بمنع كونه علما اول بحسب الرتبة وبعده الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعده الجواب المذكور مرتبا لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ١٢ منه مدظله

له اي مولانا عبد الله الشيرازي ١٢ منه مدظله

قوله على تقدير كونه علما اول ١٢

قوله لانتفاء المماثلة

قوله بين الصورة العقلية الكلية والصورة الذهنية

قوله فليس من هذا القبيل ١٢

غلام حيدري

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الهيئة قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سيأتي يشير الى قول السيد المحقق
في ما بعد بيد وفي اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية هي
الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركنا بتمام اجزائها ثم لقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى الاذعان
والقبول ولا يلزم ان يكون لشيء واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف ولا اذعان صفة ليس كذلك بل يحصل
منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى
ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع
بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشيء واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان
في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي
نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح
تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا يتيسر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل
له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يأبى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون
التصديق على الحكم على رأي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد
ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة
ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها
بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق
ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما
وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل
الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة
فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فذهب الاوائل الى الاول ولهذا
جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق
عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة
والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سيأتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق
وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع
اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى
وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح
الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

له
بل حالة اذعانية اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه ظله
تحصل عجيب الكنائن لعوارض الذهنية بالعوارض الذهنية كما سيأتي قوله وهذا الحصل الفرق وزال الاشتباه الناشي ١٣٢
على طور الاوائل غلام يحيى

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزءا من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان تعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليه لا بالنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله يحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه المار يعين هكذا العلم اما تصور واما تصديق
والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور
به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو
تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب
ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
واما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله على المفهوم العقلي المركب**
القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية
معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله لتغاير الاطلاقين** متعلق بقوله زال **قال** فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه ولا شئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساويان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة

والتصديق
والقضية
على المفهوم
العقلي المركب
على رأي الامام
لتغاير الاطلاقين
فوقوع النسبة
والمفهوم العقلي
المركب من حيث
الاكتناف
١٣٣
علم والتصديق
وجود معلوم
جزء آخر
وتفسيره
قوله في الكتاب
علم فاعد
جزء المركب
غلامي
ح

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير
للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس
النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على راسهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية
انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة
العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية للقطب ثلث ايرادات
الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه
المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي
فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست
بقضية بل علمها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح
لانا نقول ما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول
وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة
من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا
قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه
السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد راس الاذكياء
وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر
ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة والوقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان يعرض
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ليكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

١٣٣

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها ليسمى
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها ليسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات يكون
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال** اللهم ان يقال الخ جواب عن ان يراد من
الاولين من جانب السيد وحاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة تسمية
المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى
بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي البتة فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجه بعض الاعلام رح في حواشيه
بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو
من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا عن ذلك
فقول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخير آبادي
لا ادري وجه تمريض هذا الوجه الوجيه انتهى **واما اقول** وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية
وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى مبادر عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتمريض
احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقدير اه ايراد على قول السيد المحقق لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا
والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل
ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وماية الانكشاف
والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم
يكون علم الشيء الخارجي مثلا ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون
امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وح يندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فان العلم عنده
مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا
كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومها الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

---

١ اي مولانا محمد مبين رح ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا الحافظ محمد عبد العليم نور الله مرقده منه مدظله

٣ اي المولوي فضل امام الخير آبادي رح ١٢ منه مدظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فيظهر وجهه ١٢ غلام يحيى رح

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السندي[1] في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من
المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا يتحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتنافه بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فمع اباء قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فح يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهانه والاحسن

[1] اي للفاضل احمد على السندي ١٢ منه مدظله

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبينها لو بطلانه ظاهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد على السندي حيث قال في حاشيته قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله مع ما فيه اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر قوله ينافيه قول المحشي آه لان مفاد هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والقول آه قال في المنهية اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه وسند المنع قوله الا ترى آه حاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شئ اي بالناطق نوع واذا الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء لماهيات ما تحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب جنس بهذا الامر العقلي المركب فيه ترتيب القيام فيه اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه الامر المركب ينافيه مع ما فيه ينافيه فقول المحشي بعيد غلط التصديق عند الامام علم اليس من العلوم المتعددة علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يليق به فائدة والقول بان تركيب احد المتحدين

لم غلام يحيى لكن بسيطة الآخر مع كون احدهما شئ بشرط شئ متحدان ان مرتبة لا بشرط الآخر لا بشرط جزء تركيب فانهما متحدان وان كان

وهو لا بشرط شئ بسيط لعدم اعتبار شئ آخر معه وبشرط شئ مركب لاعتبار الشئ الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا محصل لبعد ذي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امرا عقليا
مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شئ الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شئ واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شئ آخر فهو مرتبة بشرط شئ فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله فان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شئ بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شئ بمجرد الحيوان قوله
فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كليتهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهومهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي قوله ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة
بشرط شئ ومرتبة لا بشرط شئ انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل ونعلمه اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي
ما تدخل في ذات الشئ ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشئ بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شئ فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شئ وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شئ وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شئ فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شئ فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شئ فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة ايا ما كان فهما
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثها ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من تلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شئ وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح اراد به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

بعضها على البعض فهو لا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية
هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة
الى الجنس والفصل مطلقا ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط
شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزءان
ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة
الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة
الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس
والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذ لاحظه بشرط لا شيء فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية
مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على
تقدير ان يشار بهنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال
في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل
ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة
للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقته بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية
المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما
عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الاوابد
ولا تضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه
واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعد
واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا
ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان
لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقته الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل
فباي شيء تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منافاة ان الدلالة
التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان مقصود المحشي الخ ما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الواحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

١٣٩
وما ظهر لي في هذا المقام بحول الملك العلام هو ان مقصود المحشي ثم ان المسمى بالتضمنية في قول ان تحقق المفهومات انما هو بحسب الوجود في الخارج عروض الوجود لا لا من حيث الاتحاد غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حده من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شيء واحد من حيث هو شيء واحد
دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعددا صرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المتقوم بهيئة الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا تقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند قوله ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من معقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام قوله كالاحاد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفي ١٢ منه مدظله

١٣٠

ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاحاد

غلام مرتضى

ج ١

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى **اقول** قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم **قوله** والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا **قوله**
اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فما المعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد
بعض المناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن
مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احدهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي
بقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بمجموع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية لتلزم لم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي
شرح المواقف وغيره فاي عائقة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا الفاضل ايضا في مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا **قوله** وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض المناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علما واحدا غير مركب اذ ليس علما متعددة مرة او متعددة فيها الوحدة ثم تعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ ان جزء الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عنده الا على ان المتعدد عنده علوم متعددة مرة او متعددة فيها الوحدة ١٢

واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعلمه لا بد ان يكون
امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة **قوله** كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله
ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين
ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذ الحكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سيأتي حيث قال في
بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما
اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده
علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق
عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في حاشية الحاشية
ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك
الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون
الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة
هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتباريات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهى **قوله** فالمراد به
اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق
المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال
بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام
تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه
الوحدة ملحوظ بلحاظ وحداني وعلمنا ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك
لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية
علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة
التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة
المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان
الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس
عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اعترض
السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل انتهى
اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا
فلا تغفل **قوله** والكلام السابق اول دفع دخل مقدر تقريره ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على رأي الامام بالعلم والمعلوم منافية قول المحشي سابقا

كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها هو المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق اول ١٢ غلام ح

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صرح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق
وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول
بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم
والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه
اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر ظهر لي وهو ان يقال معنى
القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني
وبين التصديق عند من يرى ان علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام
مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عند ايضا لان بناء
الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة
المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم
والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر قوله ويؤيده
ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند
قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ
التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها
مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية
تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات
اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين
يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فناظر الخان المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ناظرته ان مقصود السيد المحقق من اقحام
قوله في المنهية ثم كل الكلام شيء آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على
ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله
من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن
الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه
قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله عجيب كل العجب قد يقال
قد تقرر في محله ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام لا بين العلم والمعلوم لا يستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عند ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر قوله ويؤيده ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فناظر الخان المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ناظرته ان مقصود السيد المحقق من اقحام قوله في المنهية ثم كل الكلام شيء آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله عجيب كل العجب قد يقال قد تقرر في محله ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

منه بظله

غلام يحيى

صدق كل زمان ماكول وكذب كل الزمان ماكول وههنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما حضرة
الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
تنافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ تنافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كما لا يخفى ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود اه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
في المتنية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم بقي في كلامه
شيء آخر اه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
ح عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة في ما قبل وقال بعض المناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث المعنية لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضمير العائد اليه معناه
الآخر او يعبر بمرادفه ضمير احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين وان يكونا مختلفين قوله
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغته ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين الضربين من التحسين وتحقيقه في موضعه قوله ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا كانت القرينة

والمقصود
انما هو نفس
تبيين الاختلال
٤٣٤
في العبارة
بالضرورة
من تنبيل منفرد
الاستخدام
الصنوبري
في علم الحساب
والبيان
غلام يحيى
ن

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك
وفيه ما اورده الفاضل اللبكني بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحدا عتباري مركب
من تلك المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل
المحشي بقوله ليس بجيد قوله ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك قوله الى امر خارج وهو ما قال في حاشية
الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون
بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة تسامحا
وهي اي الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم
الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول
صورة قال تسامح ذكر المحقق الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة
الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح
ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحنا لك سابقا من ان كونه
كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم مع
متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه
صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول
ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد المشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون
العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء كما في هذا التعريف الصورة المطابقة
فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشيء فان الصورة الناشئة من الشيء قد لا تطابقه
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة
للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر
من لفظ صورة الشيء فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشيء يوهم ان الصورة لابد ان تكون مطابقة له
ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشيء فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل
صورتها في العقل اي النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند
يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع
الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا
لحصول صورتها في الذهن لانا نقول هذا التقدير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الاذاك وبعد التنبيه
والتي اقول غرض السيد المحقق ههنا يتم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر التسامحين

ا اي المولى عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر
واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد
على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري
كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل ويمكن الجواب عن الاول
بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي
يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المص ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم
يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون بالصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد
على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السؤال
قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول
المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي
اعم داخل تحت النقض وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل
فلا يكون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه
نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلماتهم انهم عمموا
الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة
اورده المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه
في الصف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب
الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر
الدقيق يقتضي ببطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق والوجود وغيره من الامور العامة
ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال
عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم لانا نقول حصر
الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي ما لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها
جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ما يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود
وما يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

قوله
وهي اعم الخ
الظاهر انه
ليس داخلا
تحت النقل
لان ما يظهر
من تتبع
كلماتهم وتصفح
تقريراتهم
جوابه لما
كان العلم
الحصولي
من مقولة
الكيف وغيره
بحصول الصورة
تسامحا
من مقولة
الاضافة
بالتسامح وكان
المراد بحصول
الصورة
الصورة
الحاصلة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما نفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور لحكم
التسامح على ما بينهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموا بالنظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص الحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم القرار على ما عنه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة عن القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا قول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

لعله اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

غلام يحيى

لفظة من وبه يحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من

قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري

موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية

اي اذا كان قوله وهي اعم تتمة اوردها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله او لا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا لمنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه

عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه المنع

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدري وقد اوضحت

ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن متوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك

فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود الممنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ الممنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما في ما نحن فيه انتهى وعلى ما معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل والدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البلد والصبيان **قال** في المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

بل بما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينهما مغايرة في الجملة المتاخرة عن صدقها

لا يتوجه على الناقل والمنقول عنه المنع والمنقول عليه المنع فاسد لا يتوجه الثلثة فاسد لا يتوجه الثلثة

لي اي المولوي تراب علي رح ١٢

منه مدظله

علامه رح

اولم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاء لما ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية ببطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس
فاذا كان للشئ وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو والا طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات ثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول عرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الانزالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذواتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر ولم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثاني
لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند
العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية
كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثاني فبينه بقوله وعلى الثاني توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوالا لادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زوالا لزم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما منسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الا ازالة لا يقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا
زيدا وكان علمه زوالا لادراك عمرو لزم وجودية ادراك عمرو واذا كان زوالا لادراك بكر لزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا لشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم للمدعى
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه
وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجوديته ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام العدم القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق هنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال ١٥٠
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء المعلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيفا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك لشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنانه يجد تحصيل امر عند العلم
بشيء لا زوال امر فيبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها
ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج
والا لزم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

عنه فلا بد من ان يكون في ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره ويرد عليه ايراد ات الاول ما اورده المحقق الدواني في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك زوالا لادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا كون العلم
الحضوري ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون في ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور
وان اثبت كون ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت
فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشيء ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد ثالثا داخل
في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا لامر آخر او امر آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات والايراد الثاني ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال فجوابه ان تعيين الطريق
ليس من دأب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا ووجوديا ما لم يقم برهان عليه والايراد
الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال الكل لنفس قوة تحصيل
من المعلومات وتلك الامور متناهية ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك
النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا متعلقا بادراكات غير متناهية بالاجمال والثالثة
ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدركها في كل آن على سبيل البدلية
وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا بقيت الصورة الرابعة وهي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة
ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢

منه مدظله

١٥١

منه الايراد الثاني

منه الثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون في النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية بزوال واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اي عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجيء تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد مما ليس بشيء ما هو لا شيء من
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولي له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمي انتفاء
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشيء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق
العدمي بالعدمي محال فكذا ما يلزمه فان كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم
في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزءا لمفهومه او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزءا لمفهومه وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزءا لمفهومه كاللاعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا من ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

الايراد الرابع

الايراد الخامس

الايراد السادس

الايراد السابع

الايراد الثامن

بعض الناظرين وافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق
العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة
الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن
دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق
وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم آمنوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه
مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات
لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد هنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سياقه وصرح به في سياقه
فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة
العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن
ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان المفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن
فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسانيا او فلكيا او غيرها ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم
الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصور في شرحه لهياكل النور بان المستدل رد دين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل
على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك
حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى
الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المخصوصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو يفيد المورد لا المجيب وبعد التيا والتي اقول خلاصة الكلام
ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء وكون العلم
عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وكون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العدم
بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتقاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ذاك
اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتقاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام
وفصلنا ما لم نفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصله آه قد ذكرنا حصول الحاصل فلا تغفل
قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**
اي لم يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي **قوله** غير الادراك الحصولي تحقق فيه ثلث صور
احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالمسرور والحزن وغيرهما وثالثها
ان يكون علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا او لا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبيل آن الادراك جسمانية قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

قوله في المطارحات خبر ما اصله على ما لم لانه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة فالشيء الذي ذكره اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة

لـه السياقي بفتح السين بعدها باء موحدة يستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه نظمه

٢ اي الفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه نظمه

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم اه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدوانى فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت
كما فى القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذى ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة
واستدل عليها المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف
اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الرابطى على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر فى مقره ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدوانى
مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثانى بان الحصر فى قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صريح
فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته بساطتها اليه مما لا ينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الا ايراد
على هذا الحصر حتى يقال انه اضافى بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده
على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول
بان الحصر اضافى لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب
على السلب خرج قضية ثالثة وهى سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب
نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب
ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب فى ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احداهما فى الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى
فى الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ
من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلى سلب جزئى التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب
الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

وعلى الاول ذلك الزائل الحصولى لا بد ان يكون وجوديا والا لزم ان يكون بالعدم وهو الزوال انتفاء ما ليس بشئ وهو الاولى الحصولى

١٥٤

الزائل وهو محال فبطل الاول بالكلية ١٢ غلام يحيى

ح

له اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

٢ اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوتر نوالسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليها الاحكام فحسب ومعنى قولهم الشئ الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شئ رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ لم يات عليه برهانا قويا بعد وهذا
معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشئ وجود ذلك الشئ لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشئ فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشئ
لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود واللاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد
مثلا ان لم يستلزم وجود الشئ الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه
لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك بتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشئ فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه الزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر آه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال
ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال به
لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة
الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا
فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد
ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا عمل بظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

له اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل عام صالح لان يحصل العلم غلام يحيى

زائل زائله وجوديا كادراك بكر وهكذا في كل علم فتثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وبعد الميتا والتي اقول لا وجه لحكم الفاضل
المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم
واستقم قوله بزواله كادراك عمرو حصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد
قوله اذ خصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بزواله قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه
المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني بالثاني قوله بما في حاشية المحاشية وهو ان العدم لا يكون انتفاء
لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود قوله فما قيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشواكل اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون
العلم زوالا لادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل
بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي واورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه انه يبقى
امر خارج الشقين وهو ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان ادخال
العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس
بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فلا يراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل
الى الاول لعدم ثبوت المدعى ح ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل
المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول وهو اولاهما بتقييده النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك
زوالا لادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك
نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسير الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة
فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني
ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقديري كون
احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري ما يكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر
سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله لعلم حال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان
القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة مأولة بما ذكره المحشي
لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الشيء بل يكون
كل ادراك انتفاء ما ليس بشيء على وجه يكون مستلزما للشيء وهو الزائل الوجودي انتهت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون
انتفاء لما ليس بشيء مأولة بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة
فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء والا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين
ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

خفوت السيد المحقق الاولى ما فى المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب التنقيح ووجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشى ظاهر لانك
قد عرفت ان كل تزوال صالح لان يحصل العلم بزوال نزوله قادراك زيد وان لم يستلزم وجوديته ادراك عمرو لكن يمكن ان يتعلق نزوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فح يكون ادراك سعيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم
الوجود وكذا نفس قول الانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودى كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته قوله
لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اى الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودى وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم انه اورد ثم ههنا لمجرد التاخير فى الذكر
وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودى وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فى ما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف فى المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شئ مع شئ لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال للشك انه اذا حصلت الانسانية فى الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشئ آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو فى هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يقتضى حمل المصدر على نفس عينه ولا صحة
فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة فى الاستدلال وليس كذلك
بل هى عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها والشئ من العدم بممتاز عن غيره فلا شئ
من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشئ الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشئ
لا بد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز شئ
عن الثبوت والعدم عارعنه واورد عليه ان المراد بالامتياز فى قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثانى ويدفع بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم الحالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعنى ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان وبالجملة الملكات على تقدير الازالة كليا

حقيقة التعلق
الزوال بزوال
زائل وجودى
وجوديته
لا يلزم وجوديته
الزائل اللاحق
لانه لا معنى
حينئذ لادراك
انتفاء ما ليس
بشئ على وجه
لا يستلزم وجوده
ليس بشئ ١٥٧
الاستدلال على
هذا المطلوب بان
هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم
ليست عدمية
لانها ممتازة
عن غيرها بالضرورة
والعدم ليس
كذلك ١٢
غلام يحيى
صح

سلوب بكيف تميز بهما اضيف اليهما حتى يقال ان الاعدام بهما ممتازة بواسطة الملكات وسيجيء ما فيه ملك وضوحه لمدة الدفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالعلم لو كانت عدما لكانت عدما يقابله وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع

ظهور عدم لا يخلو شيء عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا التقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم ابائه طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلابائه طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى اقول هذا مع كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي وظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة لكنهم لما يأتوا بعد بيان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء لما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين الموجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين في غاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل والرابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشيء نفسه والعدم المطلق في نفسه شيء واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين وهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشيء عين ذلك الشيء فعدم عدم البصر عين البصر والا تحقق حالا في العبارة فما بين المتقابلين من العدمين غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان ملزوما له فالحاصل

وايضا لو كان عدما لكانت عدما يقابله وهو الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا هامش

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما
للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين
بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر
بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذين لا يجتمعان
على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر او لا ولا يخلو الاول من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه او لا الاول
للعدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه او لا الاول التضايف والثاني
التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين
بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين
يدخلان في المتضادين فافهم **قوله** لخلو المحل عنهما يريد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون
التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع
قابل للامر الوجودي فما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع
عزل النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص
ومن ههنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون
الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما ما فيهما نقل عنه في وجه
اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر
لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في التردد انتهى خاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره
مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا
وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات
فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا لكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل
ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما
للجهل مطلقا فاختل الحصر المذكور في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في
ضمن احدهما فلا يحيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر
بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التنبيه المذكور **اقول** الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم
قال فان بعض المحققين المعاصرين مولانا جلال الدين الدواني حيث وقع بالنظر في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين
في كلام صاحب المطالعات ان يقال لو كان كل ادراك ادراكا لادراك آخر لزم الدور لما لا ينبغي الى ادراك وجودي او لا انتهى بل ترتيب سلسلة الانتقالات الى
غير النهاية على الثاني يلزم لو كان كل ادراك مسبوقا بادراك آخر لزم التسلسل والتالي باطل فالملزوم مثله واما بطلان التالي فثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي
الدوران **قوله** سلمنا لكن لا يجوز ان يكون [illegible] الى ادراك وجودي [illegible] لا يثبت المطلوب [illegible] كون ذلك الوجودي

١ اي المولوي نظام الدين احمد بن فضل الله تلميذ السيد الداماد ١٢

منه مدظله

٢ اي المولوي تراب علي رح ١٢

منه مدظله

١٥٩

ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعى وجودية العلم الحصولي قوله والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب الذي ذكر
سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فتلزم وجودية العلم
الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك
الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل
حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال مانعا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوال الادراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا
لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور
في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى
تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا
لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل
على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل
هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدميا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ الحاصل
انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدمي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدميا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق
الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون النفس ادراكات غير متناهية وهو لازم
على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدميا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق
على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات
فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة
قال في الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم
الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم
مستلزم للوجود قوله وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال
ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم
مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان
استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان
فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه قوله فان نقيض كل شيء رفعه هذا
هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة
وهو خلاف مرامهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها
مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التناقض
في التحقق بمعنى ان تحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شيء من الاشياء معا لا يرتفع عنه كل واحد منهما مطلقا فان هذا المعنى مخصوص بالتصديقات

كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال قوله
وقد يستدل اه وهذا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة
الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع
النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا
قوله وهو انه ليس معناه اه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية
الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق
الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبيعة فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى
هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع
الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضا ان لفظ
ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيها رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال
معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول
المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية
الارتفاعين قوله حتى يلزم ما الزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع
النقيضين لا محالة قوله فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا قوله الذي يتحقق بتحقق فرد اه فيه تقليد للسيد المحقق
لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح
اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها
تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه
الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه
بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه
من الخطاء البين في موضعين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية
وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما
يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وهكذا العكس واما بين المهملة القدمائية
والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم
من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة
تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه
في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان ان الجنس لا يحمل على الانسان

اي مولوي رستم علي الرامفوري ١٢ منه مدظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض للاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد اذ لو سلمنا ان الافراد في الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا احمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتها آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان في موضوع الطبيعة في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان اريد
بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد راسا فالصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
بانتفائه وقد تصدى الفاضل المحشي في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعة يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن لوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الآخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندي
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تحمله الفاظها وكلماتها على ان بعض عبارات السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعة سيان في تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وبعد التياو التي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ المحسنة
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه ما رده معاصره ومن ههنا ظهر
ما في ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي بعثه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه
الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيح على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال والا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ وظاهر فحسنه ثم آتي بتقرير آخر ان معناه ان على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر حال وجوده فيستلزم وجوب ذلك النقيض على الآخر وذلك محال لاستلزامه وجوب النقيضين معا

١ اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه ظله

٢ وهو قوله الحصول في تعريف النظري يحمل الحصول المطلق ومطلق الحصول الخ ١٢ منه ظله

٣ اي مولانا محمد عبد الحليم رح ١٢ منه ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه اى ما آتى به فى الحال **قوله** ما افاده بنفسه فى المنية اى الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاده وذهب
اليه البعض من ان ضمير افاده راجع الى معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذى حمله عليه ما وجده فى بعض النسخ المغير الصحيحة بلفظ
عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعيهما محال فيجب
وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية
رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه وفليتامل وامثالها
اشارات الى ما سولته وازاحات والتحقيق ما خطر ببالى عند تصنيف تعليق المحائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا
كله اذا لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه هنا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شئ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا معية رفعهما الذى هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان
فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا
اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذى هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال بقى ههنا امر آخر وهو انه يمكن ايجاد الاعضال فى اجتماع النقيضين وتقريره على ما ظهر لى فى هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شئ رفعه فنقيض النقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فى غير هذه التعليقات النفيسة
قال فى الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر
وان لم يكن صحيحا فى نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلى لا برهانى **قال** فيها وظاهر
من ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فى اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوى عظيم الكوفاموى على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانى
بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فى ذكر هذا القول انتهى يعنى لا فائدة فى قول السيد المحقق مع انه آه اذ
المشهور لا يفى بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته ويبقى
السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمى حتى لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون
الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفائده بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

وقريب منه ما افاده هو نفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيها مع انه ثبت المقدمة المنوعة بالمقصود لما مر آنفا فتفكر في ذكره جزيم قوله فيها ويفى بالمقصود بخلاف الطريقة التى ذكرها صاحب المطارحات ١٢ غلام يحيى لح

المنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل فنفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق المسلب بالسلب مشهورا
امر مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق
وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكرها في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه
من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة
في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه واما قول بعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة
له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه
اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك
الاخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه يثبت
منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال
زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانه تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان
لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا وانتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول
فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر
عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان
هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم تنته
سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات
غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات
الغير المتناهية منتفية **قوله** اي الادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت سخافة ما ذكره الدواني
فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات
السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال فاورد عليه احسن
المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الادراك السابق رأسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات
السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه
وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا اقول
قد وقع الاختلاف في ان للنفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب
المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن فيكون
جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة بأجمعها فان ادراك
زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما الواختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء في آن واحد
فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

نازل على
بجار الكلي
تقوى عليك
بالفاء قوله
تبع تلك
١٦٢
ادراكات
سابقة
بقيت
قوله
قوله
ح

١ وبعض الناظرين فرقا بينهما ولم يفرق بينهما والمطلب تحقيقه من حواشي الاستاذ سلمه القديمة المسماة بهداية الورى مولوي انوار الله مظله العالي

٢ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

٣ اي مولانا ولي الله مدظله منه مدظله

فهو لا يكون المرتفع الواحد من هذه الاربعة ضرورة ان المرفوع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء
الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات
المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك
زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم
من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان
واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق
عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار
بطريق آخر لدفع ما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب
اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا ولطريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية
من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول
ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد
ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا دليل على عدم وجود الزوال فينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال
عليه آه المستدل القاضي احمد على السند يلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا لبسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان
ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ للامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه والانكشاف عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء
من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم
السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان
السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كالانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبديهة
والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان
ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لا بد ان يكون
امرا وجوديا فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون متحققا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه
لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

له اي المولى عبد النبي رح ١٢ منه مدظله

له اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

له اي ما هيئت الايضا ١٢ منه مدظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب
بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا متمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا
اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض هنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض هنا الحصر
في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه
قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر
او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره
وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه التردد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاضر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل
كما زلت اقدام المحققين هنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
ونبهنا بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من هنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير التردد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص
قوله يجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم
تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره
لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميزه به لا انكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان ظن آه يعني حصول تمايز
الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب
بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيرد الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف
على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة
لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم
على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق
الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته ويبقى
انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على
ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع ابائه لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

ا ه اي مولانا جلال الدين الدواني شرح ١٢ منه منه مدظله

٢ ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي شرح ١٢ منه منه مدظله

كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية محلة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما يتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد
عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا ويسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان
عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم
وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير
تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق
الدواني يندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة
فكذلك ايضا الا ان تفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع
الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منها واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ يتلازمان
نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سياتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولي في
ضمن الايجاب المحصلي واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام
سياتي وفي الكلام كلام سياتي فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى
افلاطن ومن تبعه قدمها وجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن
الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشائون منهم

ا اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله
٢ فيه اشارة الى انه ليس مذهب حقيقة قدمها كما حققه صاحب الاسفار الاربعة ١٢ منه مد ظله
٣ اي مولانا قطب الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ[1] المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة[2] في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علة التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة ويجب وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بتقييد مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحنا ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في الازل
وبه ظهر ان تقييد الفي عام في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايده بالقول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض
الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح وثانيا ان القائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من عوارض
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون نزولا لادراك آخر قبله او لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا شهاب الدين الحكيم الهمدرد ١٢ منه مدظله

[3] اي عز الدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه مدظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس للادراك آخر قبله
حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثانى من شقى المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب
بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولانى من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض
ثم يكون زمان النفس غير متناه فى جانب الماضى فلا استحالة فى لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس
بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها
بمرتبة العقل الهيولانى وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
ورابعها ان هذا الايراد ليس بشئ لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله فى حواشى شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان
فى الامور الاعتبارية لكنه فى الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولانى فى النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولانى فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود فى مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما فى كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل فى ذلك فارجع الى تعليق الحمائل قوله والشاهد عليه
اى على ان مرتبة العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس قوله احالتهم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا فى فوائح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شئ منهما فلا بد ان يكون
حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظرى لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان وقالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادى الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على
حدوثها التمامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولانى
متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما ما اقول ان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدوانى فى حواشى التهذيب عند قول صاحب التهذيب
وتقسيمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعنى طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال
عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا فى شئ منهما الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة فى مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور
صريح فى انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس وله فى توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها فى التعليق العجيب
فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص
استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته فى تعليقاتى القديمة يعنى

ل وهو انه لو بدل قوله على تقدير حدوث النفس بقوله على تقدير العقل الهيولانى لكان اولى كذا ذكره الاستاذ المولف سلمه فى تعليق الحمائل ١٢ مولوى انوار الله سلمه الله

ل اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مدظله

والشاهد عليه ان التسلسل مع استحالة التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا بل ان التسلسل على انتفاء تلك المرتبة

١٢٩

غلام يحيى

هداية الورى فارجع اليها قوله راسا اى سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل قوله وهى ان الفرض مفهومين متناقضين توضيح
المقام انا نفرض مفهومين متناقضين يسمى احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فى الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ
بديهيا او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما فى علم الشئ بالكنه وبالوجه او لا كما فى علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة
المعلوم عبارة عما حصل فى الذهن باى نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل فى الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه
ولا بوجه ذاتى او عرضى حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل
الهيولانى يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة ويستلزم المحال محال فنفرض تلك المرتبة
محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعى لا يلزم
من فرضه محال فنفرض ان عمرا مثلا كان فى مبدأ ولادته فى تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذى
مر يعنى ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور او لا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا آه اما معلوم عنده بالمعنى
الذى مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل فى الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
المار فلو كان زيد عنده معلوما فى ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا
له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثانى فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند
عمرو فى ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو وبهذا الاعتبار
فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل فى الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين قوله ان مرتبة العقل الهيولانى آه
نقل بعض المناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولانى فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض
حصول هذا المفهوم اولا لتوجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس فى اى مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية
او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق فى النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه
فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى اقول سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثانى من غير لزوم المحال كما فصلناه فى رسالتى
حل المغلق فى بحث المجهول المطلق فلا نعيده قوله فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولانى لا تدرك
الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع
ان العقل لما ينقبض اذا خلى وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف فى المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون
عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتناقضين قوله ولهذه الشبهة تقريرات اخر
مختصة بها انما لم نتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولما اعرض المحشى عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت فى هذا
المبحث رسالة سميتها حل المغلق فى بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فليكتب بها
قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال فى الحاشية اما ادبه محمد ساجد الجونفورى المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لا احد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل
في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب
في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد
ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج
جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا
واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا
قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه
سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخفري
في شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة
لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان احسن المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللبكني حين حضر
بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده
زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده
في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في جماله لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته
كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الازمان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم
ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح
انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما
لا يكون كذلك فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن
مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم
المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان مقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمقررات القوم في مقام
التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على
ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو
المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجها له في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور
وعانق معه قوله لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان
ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسلك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى
ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

قوله فلم يات احد بما يعتد به فمن اتى بما يعتد به فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم

قوله لعل تحسين المحقق الممدوح

غلام رضا

ح

له اي مولانا محمد حسن مع ١٢ منه مدظله

٢ اي المولوي عماد الدين اللبكنوي رح ١٢ منه مدظله

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في
الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتي على المحقق في بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين
الانصاري السهالوي في شرح المبادي انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون
قبل الوجود وزوال غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا
كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق
المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متاخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق اي ذلك الشيء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم
تحقق الزوال مع قبل تحقق الزوال فلا يثبت ادعاء السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه **اقول** قد تقرر في معقره ان احكام
الجزئيات تجري على مطلق الشيء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على
احد الاحتمالين الوسطين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما في الحوادث اراد به الحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل **قوله** وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك
عدما لاحقا للشيء انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث فالمدعى
انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات
وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام
هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء
سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء
سابق وهو ادراك عمرو على شيء هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء له لذلك الشيء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

افاد بعض الاعاظم انه تم ان المراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود

لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا والمراد من الادراك الحصولي فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا ١٢ علامه رحمي

له اي المولوي رستم علي ١٢ منه مدظله

سابقا لشئ هو اى هذا الانتفاء السابق انتفاء له لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى
لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفى
بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفى بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفى عدم سابق ومنفى للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما
ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعهم فى لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبنى على ما وجد عليه عبارة
هذا المقام وهى ليست فى النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتى توجد فى النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث والا
اى عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحا على ما افاده ابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث اى الادراك الذى فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو
الذى هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو هو اى مفروض الحدوث اعنى ادراك
زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اى الادراك السابق على ادراك عمرو هو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اى لشئ ذلك الادراك
السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اى لذلك الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين فى بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك
اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم بقى ههنا
امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض فى السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا لادراك قبله اى ادراك عمرو ويكون
ذلك الادراك المنفى زوالا لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اى ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى
ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفى ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى ادراك زيد فيتم السند فى الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو جعل
قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** كما فى عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفورى
العدم الاول مضاف الى العدم الثانى الذى هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله
كما فى عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثانى مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير
هكذا كما فى عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثانى والثانى الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق المثال للممثل كما فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وهكذا ليكون بيانا لصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق **قوله** وح لا يلزم الخ يعنى اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اى الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير **قوله** وتخصيص الدليل آه قال فى الحاشية
المعلقة على التخصيص اى بيان المولوى الادراك الذى بعد الوجود ويكون عدما لاحقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل

لعله اى المولوى تراب على رح ١٢ منه مدظله

لعله اى مولانا الحافظ الحاج محمد عبد العليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

لعله اى المولوى رستم على رح ١٢ منه مدظله

لعله اى المولوى تراب على رح ١٢ منه مدظله

كما فى عدم عدم عدم قديم لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق الدليل وتخصيص الدليل آه قال فى الحاشية المعلقة على التخصيص اى بيان المولوى الادراك الذى بعد الوجود ويكون عدما لاحقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام ههنا فی
ازوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری والمقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا یضر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا لشیء سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه لا یقال لا نسلم
ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا لشیء بدلیل قول صاحب المطارحات
ان تلک عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا حادث الحدوث ثانیا وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا لشیء لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ما ذکره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیها عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا
حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا

قوله لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له دفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده بقوله کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقدا للادراک وثبوت العقل الهیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناهیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل الهیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتهی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وهو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا یبطل البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیء قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهیولانی شاهدة علی ان للنفس
زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة الذی الزمه
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فما اقول
انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشیء بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی اه ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بوجه آخر
بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان بطلان هذا الاحتمال فی نفسه بوجه آخر
لا یدفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابن المحقق والمتاخرین فما اورده الی وستاذی سراج المحققین نور الله مرقده
فی کشف المکتوم بقوله لا یذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشیء قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر
علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء
واما اذا لم یکن لها استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لها آن منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن
الانکشافات ولعل قول المحشی العلامة فتامل ایما الیه فتامل والنصف والاتعجل انتهی کلامه ولما لا یرد ولا ریب فی فوزه ومتانته ولکن الناظر
لما ترک مسلک الانصاف ولم یتمشی امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الازلی فرض کونه عدما ومنشأ للانکشاف
لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف ولا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشیء فانما یکون حصولیا سابقا ولا من مسئلة

لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا

۱۷۴

علی ما هو انتفاء له فافهم

قوله فافهم

الذی کان بعینه

غلام رضا

ح

۱ ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مدظله

۲ ای مولانا محمد عبد العلیم اوخله الله جنات النعیم منه مدظله

ان يكون متصفا بذلك الشيء كما لا يخفى فالنفس اذا امتنع متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شأنها الاتصاف بالادراكات المنتفية
فلا يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها وتعينك على فهم ما ذكره ان العلم لا بد فيه من امور ثلثة حصول شيء والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى
فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك منوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة
عدما سابقا فتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا ما يرتفع به قلق
الفاضل اللبكني الذي اورده بقوله وفيه قلق لما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي لو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة
موجودة قبل وجود موصوفها ولما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل
الهيولاني ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من بضاعة المؤمنين
قال ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم مواقعة في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل صاحب
المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب في الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك
زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وهكذا تلزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم
عدم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم
وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثه وهكذا هذا خلف فان المفروض ان كلا انتفاء وزوالا قوله الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا
اذا قرئ يعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء قوله كان ذلك
الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد قوله وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر
الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين قوله وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد
بالاول هو المفروض سابقا قوله فبطل كلية الرأي اقول بل الرأي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله قوله فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم جبلية عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه
اغلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي الايقال فح لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية لعلم علمه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان بالنظر
جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المشية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا الحق الخ ومن شاء مراجعة صنيع الفاضل اللبكني حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والذي
يبعثه على ذلك قوله يستلزم الادراك الثالث الادراك المفروض اولا وان اشتهر الاطلاق على ما فيه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء لكل عليل
ورواء لكل غليل كيف لا وقد كان ايضا بشارة المحقق نصير الدين الطوسي ح فان الشيخ العلامة الحلي قدس سره يوم القيامة كان اي يشفع المنام الذي
المحقق المذكور وبينه ما يشتهي وسيلة التعليقية السيد بهذا وقال حضرة الحاشية فاذا مر به قلما تيقظ من منامه رضي الله عنه المنام على بعض اساتذته
بالكتب على ما في الزبدة التعليقات نفيسة لمجاري التحقيقات الرضية معه تكلم ويا قال هو محال اعلم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

ا اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ صفحه مذظله

٢ اي المولوي عماد الدين اللبكني رح صفحه مذظله

٣ بواو جده المفتي محمد عوض الله العلامة الاكبر صفحه مذظله

١٢٥

بامتناعه وهو اعلية انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته موقوف
على ان يكون ذلك الشيء هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا يندرس طريق اثبات الوجود الذهني ويهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن هنا ظهر استخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فذكرها الفاضل المحشي منها هاهنا اثنين
وللتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه
في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي وجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما
التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبته الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شيء آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذ النظر
الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وفي ذلك ما اردناه ومن هنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن
ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان
اعادته ايضا ولو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث
وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا
لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الاعم

نقض تارة ان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة ذاته الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن متى كان ممكنا وجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر

هنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجواز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائها ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد مقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن الفكر ودق النظر **قوله** وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكها عنه انتهت **قوله** لوجب غناء الحوادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج ح الى مادة وينهدم بها اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات المعقول
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وقوعها ورده جد جدابي كمال المحققين ره بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

ا ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲

منه مدظله

ا ای مولانا کمال الملة والدین رح منه مدظله

اولا قولنا زید معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زید لیس بمعدوم ثم اذا طرأ علیه العدم صدق قولنا زید لیس بلا معدوم فههنا اعدام ثلثة
الاول المستفاد من کلمة لیس وهو انتفاء اللاعدم والثانی المستفاد من کلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذی کان متحققا قبل الوجود کان امرا متعینا متشخصا لا محالة فیلزم عند طریان العدم
فی هذه الصورة اعادة المعدوم بعینه کما لا یخفی فما هو جوابکم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال فی صورة الوجود وههنا
یلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراک اذا کان انتفاء لادراک سابق علیه انما یستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاری غیر السابق لاختلاف الزمانین قلنا مثله فی صورة اعادة الادراک السابق ای الواقع فی المرتبة الوترتیة فان
ذلک الادراک کان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد لیس هو الاول بعینه لاختلاف زمانیهما کما قلتم انتهی کلامه وشرح
هذا الکلام قولا بقول فی التحقیقات المرضیة فارجع الیها **قوله** فیصدق اولا زید معدوم آه یرد علیه ان صدق الموجبة یقتضی وجود الموضوع
والمفروض ان زیدا معدوم فکیف تصدق هذه الموجبة وهذا الایراد لیس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود فی کل قضیة محمولها منافی
للوجود کقولنا شریک الباری ممتنع ونحوه وقد سلک المحققون فی دفعه مسالک لو لا ضیق المقام لاتیت بها مع ما لها وما علیها وقد
ذکرت هذا منها فی رسالتی حل المغلق فی بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع الیها **قوله** فههنا یعنی فی قولنا زید لیس بلا معدوم
قوله فلزم اعادة المعدوم بعینه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغایرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من کلمة لیس غیر الاول
المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم بعینه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم کما یفصح عنه
کلام العلامة[1] القوشجی فی شرح التجرید حیث قال اختلفوا فی جواز اعادة المعدوم بعینه ای بجمیع عوارضه المشخصة فذهب اکثر المتکلمین
الی جوازها وذهب الحکماء وبعض الکرامیة وابو الحسین البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة الی امتناعها وهولاء وان کانوا مسلمین معترفین
بالمعاد الجسمانی ینکرون باعادة المعدوم لانهم لا یقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** او بتخصیص
استحالتها فی صورة الوجود توضیحه ان اعادة المعدوم مطلقا لیس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته
جائزة بل واقعة فالنقض المذکور غیر وارد علی القائلین باستحالتها **قوله** مشترک ای یجری مثله فی ما نحن فیه اما جریان الاول فبان یقال
الادراک السابق کادراک بکر عبارة عن العدم والزوال علی ما هو المفروض فاذا اعید حین عروض الادراک اللاحق ای ادراک زید
یکون هذا المعاد غیر الاول السابق لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ایضا واما جریان الثانی فبان یقال الادراک الثالث
السابق لیس الا عبارة عن العدم فبالادراک اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا
ایضا کما لا تلزم هناک **قوله** والجواب عنه ای عن النقض الثانی والمجیب به القاضی احمد علی السندیلی حیث قال یمکن الجواب عنه بانهم لم یعلم
جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فیعود الثبوت بناء علی ان الادراک
عدم ثابت انتهی وسیاق کلامه یشهد بان هذا الجواب غیر مرضی وله وجهان الاول ما ذکره الفاضل المحشی ههنا من ان دلائل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت علی استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا کان او عدما فالتخصیص تحکم والثانی ما ذکره بحر العلوم[2] وتابعه
مرقده فی حواشیه وتبعه فی ذلک بعض الناظرین کما هو دابه وهو انه لا استحالة فی عود النفی الثابت ایضا کما لا استحالة فی عود النفی
المحض لان العدم الثابت لیس ذاتا فی نفسه انما الذات المسلوب عنه لم یقارنه الشیء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فیحکم

[1] ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه مدظله

[2] ای مولانا عبد العلی رح منه مدظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بحجة استمرار الذات المساوق عنه ولا تمييز بين العدمين في انفسهما فلا استحالة
في الاعادة بهذا المعنى انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابي واستاذي
سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشيء محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ويلزم تقدم الشيء على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشيء ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
في شرح التجريد الجديد وحاصله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم
اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيهما لم لا يجوز ان يكون التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء شخص
من الاشخاص زمانا والالزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد الخ
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة العدم بجميع عوارضه المشخصة له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شيء
واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتناقضين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

لعله اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم ١٢ منه مدظله

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا لا هذا لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وزعم ان ما
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولى من
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار الكليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا بناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية قوله واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي يعتمد على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض لشخصه وحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يأتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش للقال
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين قوله ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشيء بعينه مع جميع عوارضه المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال لوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان المكرر

لـ اي مولانا بجلال الدواني منه مدظله

لـ اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر داماد رح ١٢ منه مدظله

لـ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مدظله

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة[1] القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتمامية انما هي بمجرد الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بحر العلوم[2] نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان
اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال** اقول هذا يرد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله[3] محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوالا لسابقه كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقه كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم اذ السلب ان تعلق بثبوت القيام
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة
قد تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

[1] اي مولانا علي القوشجي ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة
السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة
المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيرد آه
قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقديره والاعتراض هنا لمن كان له ثمة اعني كمال الملة والدين رحمه الله
روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق عين
ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق عين
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها
تلميذه الفيض[1] ابادي ولا يخفى عليك[2] ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا
كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون
بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة
الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر[3] على ربع العامرية وقفة ... وابكي على الشوق والدمع كاتب ... ومن عادتي حب الديار لاهلها ...
وللناس في ما يعشقون مذاهب ... سمعناه لا نعم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليتذكر في الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا
حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا
الهداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو نواس واسمه سهام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على
تقديره آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك وقد ذكره في حواشي شرح الهياكل ايضا بوضوحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك
زوالا لادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد
الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة
قوله ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

[1] اي الحافظ على اصغر الفيض ابادي رح ١٢

منه مدظله

[2] هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ١٢

منه مدظله

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون
بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون
زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت
قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد اثبات الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد
العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة
كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقاء معه [illegible] تصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر
وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق متى يقال [illegible] يضره بل الغرض مجرد ابداع الخلل في عبارته وفهمه
ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة قوله لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا يخفى
عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات
لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه
ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة
للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم
ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه [illegible] هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل قوله كانه اراد آه
اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من [illegible] مولوي عبد الكريم [illegible] وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق
تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان [illegible] العلوم [illegible] وان كان بمعنى ان اللاحق
زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة [illegible] في الزمان اللاحق زائدة
بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك [illegible] كان عبارة عن [illegible] من النفس ان تحصل ادراكات
في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه [illegible] في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق
ولنا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا [illegible] في تعليق الحمائل فارجع اليه قوله فتامل اقول
هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم [illegible] يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعهود [illegible] التكلف المستقر عند الجمهور مبني على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وراوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما
قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وابطال الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم قوله لعل غرضه
ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي قوله كما يدل
عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال في [illegible] المورد مولوي كمال الدين
السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس [illegible] ادراكات غير متناهية

لـ اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مدظله

١٨٣

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا السابقة
ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق
وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى قوله يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ولكل وجهة هو موليها قوله بابطال
نقيضه اقول المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال قوله رام ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون
فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها
قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كالا انسان لجواز ان يتعلق
بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم
العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر قوله كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره
قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا غير مثبت لدعواه
بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح قوله والتالي
باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام
الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشيء متوقف
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشيء تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين
حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين
مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي
مبني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة مع المعية
قوله وبعد هذا شروع في المقصود وبعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا فلو كان

الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد
لو الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض ابناء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه
لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك
من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثاني والا استوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح
فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد
معا في زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني وهذا هو اعادة المعدوم
بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف
الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل
يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فاجرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم
اعادة المعدوم اقول هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما
على النسخة الثانية فحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم
الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه للثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل معدوما بعدمين متغايرين في زمان واحد
وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول
معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله قبره
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين
هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين
او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تعمل
فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين
في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد على الشيء بحسب الحدوث ولشيء آخر بحسب البقاء

ح غلام نبي

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه المولوي حمد الله
السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق
ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما
لا يخفى على المتفطن قوله ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل
الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذلك فلا يصح قول السيد المحقق اذا عدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه
بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الازدوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة
سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق قوله لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس
من دأب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر قوله كما في بعض النسخ بل اكثرها قوله واختاره بعض الافاضل ايضا اى
المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين قوله تسخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر
فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اى اما وهنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ قال لما اشتهر
ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اى لا يمكن ذلك كما تدل عليه عباراتهم والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول
بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم قوله فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين
محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة في العلم الالهي والطبيعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس
قوله اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة
الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي
قوله وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان
ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك
الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فيما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في
آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي
ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا قوله وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون
اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون
اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى
وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط
الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع
ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول
ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور
ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

في النفس نعم ههنا فائدة اخرى مستفادة منه وهي ان المدرك للجزئيات والكليات كلها هو النفس فان الشيخ اضاف التفات المعنى وتصوره
الى النفس ومعلوم ان المعنى قد يكون جزئيا ماديا ايضا فعلم ان مدركه ايضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم على خلافه **اقول** ما ذكره من
البراهين كلها سخيفة لا يدل واحد منها على المطلوب من امكان توجه النفس الى شيئين مختلفين تفصيلا فالحكم عليه بانه برهان عجيب جدا
واعجب منه قول بعض العلماء في شمس الضحى الحق الحقيق عندي ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين مختلفين
في آن واحد ضرورية وجدانية غنية عن البرهان والبيان انتهى والحق عندي ان براهين الطرفين غير مثبتة لمقصديهما والاصل في كل شيء
الامكان ما لم يقم دليل قوي على خلافه فالقول بامكان ان تتوجه النفس الى شيئين اصح ووقوعه لبعض النفوس القدسية مما لا ينكر فافهم
ولا تتخبط **قوله** لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفين آه محصله ان القاضي بشيء لا بد ان يحضر عنده المقضي عليهما فلا بد ان يتصور النفس حين
الحكم طرفيه وهذا بعينه توجه النفس الى شيئين بل الى اشياء في آن واحد وهو آن الحكم وفيه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفين تفصيلا
حين الحكم فممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اراد انه لا بد من تصورهما ولو اجمالا فغير مفيد واما ما رد به الفاضل السندي من ان غاية
ما يلزم ههنا اجتماع العلمين في آن واحد بقاء وهو ليس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فليس بشيء لما عرفت انهما سواء في الامتناع وعدم
الفرق تحكم **قوله** وايضا لو تصورنا الشيء بحده الخ حاصله ان عند علم الشيء بحده لا يخلو اما ان يحصل علم كل جزء جزء او يكفي علم واحد منها
لا سبيل الى الثاني وهو ظاهر فتعين الاول وفيه المطلوب وفيه على قياس ما مر ان حصول العلم التفصيلي ممنوع والاجمالي غير مفيد **قوله** وايضا
المقدمة الواحدة الخ فيه اشارة الى ان الحكم بامكان توجه النفس الى شيئين مختلفين ليس مخصوصا بالتصورات بل يجري في التصديقات
ايضا وفيه ايضا مثل ما عرفت غير مرة لا يقال المقدمتان لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ اجمالي يلزم ان لا تلاحظ النسبة فتكونان في حكم
المفردات والمفردات لا يحصل منها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات منتجة للحكم لانا نقول امتناع اكتساب التصديق من المفرد انما يتم
في المفردات المصرفة والقضية الملحوظة بلحاظ وحداني وان كان مفردا باعتبار اللحاظ الوحداني لكنه قضية حقيقة غاية الامر انها ملحوظة
بلحاظ اجمالي فلا يقدح في حصول النتيجة على انه لم يقم الى الآن برهان قوي على الامتناع المذكور وما ذكروه كله مخدوش كما حققته في التعليق العجيب
قوله ومن الحجة القاطعة آه فيه ما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد
والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لما في فعله ولا ريب في ان الله تعالى ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجههم الى
الاشياء فلا يبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا يخلو عن خبط وكذا لا يفيد توجه النفس بعد خراب البدن الى اشياء في كل
آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك
قول الشيخ رئيس الصناعة في التعليقات ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** في بعض
تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحواشي المحقق الدواني القديمة لشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف
الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان
في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس عن
البدن في هذا التفسير دفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله**
قد تصدى لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن

١ اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

٢ اي المولوي احمد علي السندي ١٢ منه مدظله

٣ اي مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

٤ اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مدظله

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لا بد لكل زوال من زوائل فلا بد ان يوجد
في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها الانتقال اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام
فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير
كون الادراك زوال الادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول**
الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور
سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت
ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس
قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة
ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته لظهور ما مر من عدم امكان تعلق الزوالات
بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا
فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة
كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح
الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا
المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام
والصاب ثم في جنس الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه
وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول
ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالحسن
انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه وتصحيحه يقتضي
تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون
لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود
الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم
سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاحاد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة
اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية
كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تدرك الامور الغير المتناهية

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات
شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنية المقصود منه دفع ما يترآى ورود من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية
يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية
بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية
بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس
اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها
حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها
من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي
عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثاني
في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز
ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وح فتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية
عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس
بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** كما سبق قد سبق ما له وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا
في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية
ولذلك تراهم يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد على السندي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية
لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون
عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه
بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد بالمعنى
الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد
ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل
فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية
فلم لم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها
على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لا يخلو عن تحمل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبين الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لا نقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لا ريب فيه وح فلا يكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله**
واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
او لم يؤخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح لا للغرض انه لا يحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لا يحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولا يشترط في متكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لتصنيع السيد المحقق فافهم ولا تلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو
او نقيضه عليه فان كان مبدأه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث هو مشتق فعروض مبدأ الاشتقاق له يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح الهياكل وفي حواشي حاشية التهذيب للجلال ايضا من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القزاباغي في تعريف الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حقه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله انه ليس المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل لا محالة ثم لمتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكني كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى تكرر النوع تكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون في نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي المعرض اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الموجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الموجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الموجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شيء واحد **قوله** ولا غائلة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحالة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد هنا وهو

ان وجود الاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه
التسلسل في الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد
فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود
قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل في الامور العينية
المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس
الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من
اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس
الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم
قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد
وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ
من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة
من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس
الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد
كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه
والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكميته تطلق على
الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيه
ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول
الفوقانية لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف **قوله** لاتحاده مع المعدود في الوجود الخ حاصله ان
مدار الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود
مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الموجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئها
بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا
لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومبادئها في صحة حمل المشتقات دون مبادئها كالفوق والفوقية

فانه لو وجد فرد منه اتصف بقدم فان صدوره يوجب حدوث موضوعه وقس عليه الكلي

قوله فيلزم التسلسل في الامور العينية المرتبة فان امكان الامكان الخ يعني ان الامكان شامل لامكان الامر الاعتباري بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهكذا لا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية

قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ

قوله والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكميته تطلق على الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه فالواحد ليس بعدد والحق ان النزاع لفظي

قوله لاتحاده مع المعدود في الوجود الخ حاصله ان مدار الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما

١ اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مدظله

٣ اي المولوي محمد الله السنديلي رح ١٢ منه مدظله

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق عسير جدا ودفعه بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة تحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق ومعروضه لا الاتحاد نفسها ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فيها او حصصها لا على معروضاتها الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجوده فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره ان المقولات متباينة في ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة ملقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق اما على رأي السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على رأي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة واورد عليه بوجوه منها انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالته جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فما بالهم يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

---

١ اي مولانا عبد العلي ح منه مدظله

٢ اي الشيخ ابو علي بن سينا ح منه مدظله

٣ اي مولانا السيد الشريف ح منه مدظله

٤ اي مولانا جلال الدين الدواني ح منه مدظله

بالتباين بين المقولات لان في صدق احدهما بالعرض على الآخر بالذات كما مع بعض الاكثر والوحدات سواء اوقعها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول **قوله** والوصف الخ اذ المشتقات معنى اعتباري **قوله** ليس على ظاهره غلام يحيى

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو
على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط
دون الذات وينسب الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين
بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى
المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة
عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة
من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا
يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار
ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه عبر
عن معنى الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير
بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه والكلام ههنا مجال وسيع
تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف
القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال
خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات
اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء اه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني
كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشئ انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على
سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس لشيء يعتد به الخ اورد عليه بعض
الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا به
لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
وهمن واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به
مقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا قلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر **وانا اقول** المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع
الى الشفاء لينظر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس لشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا اه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح الصحائف
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا او عدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان غير الامور اوساطها والمحقق
بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينهما من جهة انفسها وجود الكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبنظر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعله الصواب
ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا بالعرض
فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور والمطلوب هذا لا ذاك قوله وانما صرف
عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق
ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها
لزمت الشناعة في نفس العلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما في غيره اورد عليه
بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وفي غيره اشنع وانفع من الزامها في نفس الزوال فقط ولعل
قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق
كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبني على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت
اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم اي بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فمؤخر عن اللازم ولا بعد في ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل
وبحسب وصفها بالجزئية مؤخرة عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبني على ما اشتهر من انه لا كثرة لا نتزاعي الا حاصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق
في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كثرة فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها من ذواتيتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند
تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات
مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ لخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر
الاعداد التي يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم العقل هذا ما ذكره
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله
ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك
ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى في ما كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة
ومن ثم تسمع يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان المرجح الخ بيان لعدم الورود ومحصله
ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة
ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع
من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي
ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح
في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح وانى في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي
على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة والمراد القاضي احمد على السنديلي واصله من حواشي شرح التجريد
القديم الشريفية وتقريرها ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد
فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال
لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد
اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها
منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد
ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان
كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه
الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد
ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع
هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة
واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم
دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية
جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة
الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم
ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد الثنائية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو يورث الخ
ابطال للازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات
الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء
لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد الثنائية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي
في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وتحصل الاندفاع ان هذا
الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته اه تعريض ظاهر قال بعض المناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك
يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات
فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الفاضل المحشي
اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبا من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيه
اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة
في الشفاء ويجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول
فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال
هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات والا اذا قالوا مركبة من
الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له
مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ في الشفاء اشارة بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة
وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتهما واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة والا لا قسمة
ولا النسبة وقال الفاضل العلمي في حواشي شرح هداية الحكمة للميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما الا قسمة ليكون
القيد المذكور احترازا عنها محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة
معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية لا قسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا
لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف مرامهم لانا نقول بالانحصار في
المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة
تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت
المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات
ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال
ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف
ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت
سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر
والعرض من اقسام الموجود الذي هو اعني فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود
مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود
ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

لعله اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

اي الفاضل محمد بن حسين العلمي رح ١٢ منه مد ظله

والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف يخيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه ارادبه
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ المعدود ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية وطعنه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الاخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا او عروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين الدعوى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المحققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القرابا غي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنحنى لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف اذ ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات تصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ما له وما عليه طويل الذيل لذا ذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر هذا المتقرر مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيره قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقبح في الاستدلال قوله واما على تقدير

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري لكان عبارة عن الوحدات المحضة ليصدق عليها الوحدة بناء على تقرر عدم ان الكلي كما يصدق على الوحدة والعدد من افراده

ا اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه

٢ اي مولانا يوسف الشيخ القرابا غي منه

اشتماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو رأي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
لدقته كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا واقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على رأي الفاضل المحشي فانه قد صرح في ما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
فيمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكره قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
المحشي ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

لـه اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

لـه اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

لـه اي مولانا الفاضل محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

الذاتية انتهى اقول لبسط ضمن بيان المحصل الاتسويد الورق لان التحقيق المذكور في كلام المراد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن
وبعد التنبيه الى اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس بمركب لا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات
والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات
ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما يتركب منه
فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها
قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ولزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في المعنون ايضا
بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض الفاضل الجائسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية
العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثاره اشارة
الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد
ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين
اذا العدد ح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الا يراد على قوله
اذا العدد ح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات
هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم
ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات
بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل
متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وصلى في الآخر بالفهم بقوله فافهم
وانا اقول هذا تكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ
ايضا كما ظهر ما في قوله العدد ح محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الحاصل
انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في
ضمن المجموع والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا يحتاج
في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة
لكون الجزء مقدما على الكل وهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم
عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول وحدة اي
دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون اشارة
الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد قوله فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد على السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية
من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات قوله يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب
اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعها والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف
الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا وحدانيا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض
الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء
الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية
وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم
دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول سبب انه
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول
في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر قوله لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين
وبه ظهر ان قولهم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل بشيء واحد مردود اولا وما قوله فلا نسلم الاستلزام آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين
ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول
كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا
قوله لكونه جزءا منه هذا ما تقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول
سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين
قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام
دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحدا من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد
تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية دفعا لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا
متبينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلايمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان لفاهم
ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع
ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات
من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن
انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد
العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يكون الا
بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة
عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة
ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة
قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق
لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه
العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج
الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية
بانه التحقيق ومنهم من قال بانه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير
وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا لا لذاته بل لعلة اما الوجود
فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي
في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة
بالمعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشئ بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
ضمنية والمعلول واحد شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ المعين عدم علتها والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة
للمتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست علة اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة له اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبقر في العلوم في تصانيفه
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مرتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذ
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقادن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشئ فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد الدعوى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشئ حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

١ اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله

٣ اي السيد باقر داماد رح ١٢ منه مدظله

٤ مقوله للعلوم ١٢ منه مدظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشيء وجودا
وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها متفاوتة
لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض المناظرين ان المذهب الثالث
في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل
عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء
والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية
او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشيء معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او متقدمة
له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام
لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من
توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما برأسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهي
العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة
وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية
او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف
الماخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشيء فلا يكون عدم
الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم
العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل اه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكني لم يحتج الى انضمام شهادة
الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة
واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا
في ما قبله لكن لما كان متعارفا فيما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره
الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شيء بعينه على شيء بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يذعن بان
جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه اه
كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف
واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي للظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه
او لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع واورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وهو ينعدم
بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويدفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء ما اصلا من اجزائه
ومن لم يجعلها جزءا اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي لما لم يكن
عدم الاجزاء مع كون اه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم العلة فيكون بينهما

الترتيب بالعلية والمعلولية **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف الماخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشيء فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى

لا اي المولوي عماد الدين اللبكني رح منه مدظله

قوله وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون

او موضوعها او غير ذلك فكل من هذه جنس من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه اولا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ودخول المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة التحرير
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والالزم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزأ لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى الهيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولا احد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزأ لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم انه اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدد اعها

فی عدات جمیع آحاد الکثرة مما لا سبیل له الی الصحة والاستدلال علیه بان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیرة وان کان صحیحا فی نفسه
لا یفید فی هذا المقام شیئا **قوله** کما ان وجودها آه اورد علیه الفاضل البکنی بان القیاس علی الوجود غیر سدید لان وجود الکثرة المخصوصة
لا یتصور الا بوجود جمیع آحادها ولا یکفی وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جمیعها وبانعدام بعضها حتی الواحد کما تشهد به بداهة
العقل وح فلا اظنک شاکا فی ان التفریع علیه بقوله فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الکثرة المخصوصة التی هی العلة التامة فینعدم المعلول
قوله فعلی هذا لا یرد آه حاصل الایراد انه اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لابد ان یصدق الکثرة منتفیة والا فلا یخلو اما ان یصدق
الکثرة الموجودة او لا یصدق هذا او لا ذاک علی الاول یلزم وجود الواحد الذی فرض عدمه بناء علی ان وجود الکثرة متوقف علی
وجود کل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فیلزم اجتماع النقیضین وعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین حیث لم یصدق وجود الکثرة
ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حکم الوجود والعدم علی الکثرة المحضة لیس حکما واحدا حتی یلزم ما یلزم بل کل واحد منهما حکم مشتمل
علی احکام متعددة ای هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد یصدق الحکم بالعدم علی هذا الواحد
ویکذب الحکم بالوجود وما سواه من الآحاد یکذب حکم العدم علیه ویصدق حکم الوجود وانت تعلم ان هذا کله لا یغنی ولا ینفع فانک قد عرفت ان
حکم کل وحدة وحدة یغایر حکم الکثرة المحضة ورجوع احد الامرین الی الآخر لا یستلزم الاتحاد فی الاحکام فعند عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضیة التی موضوعها ما سواه من الآحاد الباقیة ومحمولها موجود لکنه لا یستلزم ان یصدق الکثرة موجودة والا یلزم وجودها
مع عدم جزئها واذا لم یصدق الکثرة موجودة لابد ان یصدق الکثرة معدومة وفیه المطلوب **قوله** یرد علیه آه غرضه منه اثبات التناقض
بین ما ذکره فی الحاشیة من ان عدم المعلول معلول لعدم علته ما وبین ما ذکره فی حاشیة الحاشیة من ان التحقیق ان العدم لا یحتاج
الی التاثیر بل یکفی فیه سلب التاثیر والحق عندی فی دفعه ان یقال ما فی الحاشیة مبنی علی التنزل فکانه قال ما ذکره بعض الافاضل
من ان شیئا واحدا لا یترتب وجودا وعدما الا علی شیء واحد غیر مسلم فی العدم فانه لا یحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیمه انه یحتاج ایضا
الی التاثیر کالوجود نقول انه یحتاج الی تاثیر عدم علة ما لا الی عدم العلة التامة ولا الی عدم العلة المعینة وح فلا تعارض بین کلامیه
نعم یرد علی حکمه علی ان العدم لا یحتاج الی تاثیر بانه التحقیق ان التحقیق انه خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور الله مرقده
تلمیذ الفاضل المحشی عنه ان المراد اللازم یعنی عدم علة ما یلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثیر الملزوم فی اللازم لابد من البرهان انتهی
ولا یخفی علیک ان هذا التوجیه یابی عنه کلام السید المحقق فی الحاشیة اشد الاباء فلا تنظر الیه **قوله** اللهم الا ان یقال آه حاصله انه
لیس الغرض من قوله فی حاشیة الحاشیة لا یحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلة المعینة وقوله بل یکفی
فیه سلب التاثیر فی الوجود معناه بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود بعدم علة ما ولما کان هذا التوجیه مما تابی عنه حاشیة الحاشیة ابا
شدیدا وسمه بکلمة اللهم والا واما الایراد علیه بان المعلول فی وجوده یحتاج الی تاثیر العلة التامة قطعا فعدمه لا یکون الا بعدم العلة التامة
وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انک قد عرفت انه لیس علة لعدم المعلول بل علة عدمه لیس الا عدم العلة التامة فلا معنی
لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلة المعینة کما صدر عن بعض الناظرین فغیر مناسب فی هذا المقام کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة **قوله**
ای وقت الانتزاع اقول کانه دفع توهم عسی ان یتوهم ان عبارة الشفاء المذکورة سابقا تدل دلالة واضحة علی ان للعدم وجودا

وليس قول من قال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم
بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل
وبين صحة انتزاعه من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البرهين في الاعدام لا على
طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البرهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط
الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البرهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف
ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من
الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم
فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المص فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه
وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه
اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها
في نفسه لكن عبارة المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا
برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتداة من مبدأ معين كا و هو في المرتبة الاولى
ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده
ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض
الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا
وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا
لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم
من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما
بعض معين تحليلي او تالبفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجرنفوري في
الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المبتقر في العلوم في تصانيفه ولهذا اشنع على هذا البرهان
تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا
مغالطيا فالامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة
اللانهاية كما في سلسلة المئات لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن
درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين
بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط
فلا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى
الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا انصرم عمل التطبيق اتفق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقتسر القدر الزائد

١ اى مولانا عبد العلي قدس سره منه ظله

٢ اى باجراء البرهين ملا محمود الجرنفوري رح ١٢ منه ظله

٣ اى السيد باقر الداماد رح منه ظله

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لا مصیر للمفاوتة الی جنبة الانهایة ابدا بل انها ابدا فی جنبة التناهی لما فی حد الطرفین لا فی شیء من حدود الاواسط
انتهی کلامه وبناه علی ظنه ان المراد بالتطبیق هو التطبیق الخارجی او الوهمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانه الی مبدء الکبری
ولا یخفی علیک ان هذا کله بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان یجعل العقل کل واحد واحد من
آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة
وهو ایضا فاسد کیف فان الذهن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیه کما
لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق هو انه اذا فرضت الجملتان غیر متناهیتین
مرتبتین فی الخارج ففی کل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی
الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وهکذا وهذا الانطباق بین احدیهما متحقق فی الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامری فیحکم العقل حکما واقعیا
بان المبدأ کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وهکذا فهذا
الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النهایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر
بالمعنی المذکور وبعد هذا یحکم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الی غیر النهایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد
فی الاولی مرتبة لیست بازائها مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناهیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریر واندفع
توهم انه تدلیس مغالطی وبهذا ظهر ان هذا البرهان کما یجری فی الکمیات والمتکمات کذلک یجری فی المجردات کالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریر المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی النهج المذکور فما قال العلامة
الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعهد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما دعیت من معنی التطبیق ان هذا
البرهان انما یجری فی المادیات والتمسک به فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات
المتاخرین انتهی وایده بقول رئیس الصناعة فی الشفاء اما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانها هل تکون غیر متناهیة
فی العدد فلیس الکلام فیها لائقا بهذا الموضع ولا شیء من هذه البراهین یتناول ذلک انتهی سخیف جدا منشؤه الوقوع
فی ربقة التقلید البحت کیف ومناط اجراء برهان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدیهما
زائدة علی الاخری لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وهو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات ولعلی ای ضرورة
دعته الی انه اراد اولا من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوهم بین متجانسین
من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
والاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم اضطر الی تخصیصه بالمادیات فان اراد من ذلک
تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق
کما لا یخفی علی من له نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة
تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء وفی النجاة تدل علی تعمیمه وح فالحق ما بالاتباع وهو ما قلنا

۱ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

۲ ای مولانا محمود الجونفوری ۱۲ منه مدظله

۳ ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ۱۲ منه مدظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل
ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا قالوا لا تجري البراهين في الاعداد والمتعاقبة الغير
المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مرتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ
ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها
عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان
الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث اليومي مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم
على نفس الابن وهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية
متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل
المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق الواقعي بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في
الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم
فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى
اولا على الاول تلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل
آقا حسين الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت مجتمعة اولا
وسواء كان بينها ترتب اولا لكن اذا لم يوجد في وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهم انتهى
اما كلامهم في انكار اشتراط الترتب ففي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مرتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي حين انطباق
المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد
القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الآخر يلزم تناهي الناقصة واما اذا
لم يكن بين آحادهما ترتب لا يلزم تناهي شيء منهما وللمحقق الدواني هنا كلام لاثبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية
مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع ما له وما عليه وقد ذكرت نبذا منها في حاشيتي المتعلقة
بحاشية شرح الهياكل وراجعا ان حاصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق هنا انه ليس مقصود المص من اثبات اللاتناهي
في تلك العدمات الا اجراء برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك ويؤيده ما ذكروه ان برهان التطبيق كما يجري
في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية غير موجودة بالفعل
فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين هذا ولقد فصلنا الكلام في هذا المقام لتندفع الشكوك والاوهام
وترتفع الغواشي عن المرام وبعد بقيت خبايا في الزوايا **قوله** وهو اي المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء
الخاصة المعينة بحروف مجردة كآ وب وج اختصارا في العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما تحكم به الكتابة وما في سلم العلوم من
ان الاشهر التلفظ بج وب اسما مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى مخطئا فاحش **قوله** في نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى انه يكفي لاجراء

هذا البرهان سلسلة واحدة تفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة
لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم
من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها
بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة
قوله كيف وقد قالوا آه قال بعض المناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي
فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب النشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء
التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ
حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان برهان ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف الذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض المناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية آه أقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى وح
يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميم الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية والى هذا ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبينات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر المفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر المفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا ساذجا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد هكذا الا ان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي وهو الذي اختاره لقائل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية كالصورة الجسمية كانت او الصورة النوعية فان الاولى في الجسم المتصل الغير المتناهية بالقوة وفي غيره بالفعل عند النظام وفي جميعه بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين الا ان الثانية فلا تتجاوز الاربعة منه

قوله الجسم المتصل الغير المتناهية صفة لجسم المتصل بتاويل الجسمية

سنه بفتح النون وتشديد ما بعده ١٢

مدظله

البرهان فی الاجزاء المتناهیة وعلی النسخة الثانیة ان جعل قوله غیر المتناهیة صفة للاجزاء کما هو الظاهر احتیج الی تقیید الجسم بغیر المتناهی
لعدم جریان البرهان فی الاجزاء الغیر المتناهی للجسم المتناهی لعدم وجودها بالفعل والقول بجریانها بعد فرضها خارجا من حیز القوة
الی حیز الفعل فی الازمنة الغیر المتناهیة مبنی فیه ما ذکره السید المحقق فی الجواب حیث قال الاجزاء المقداریة انما یجری فیها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود فی الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذکورة وان لم تکن موجودة بانفسها لکنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ لجریان البرهان وعلی هذا التقدیر تکون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الی عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتاویل الجسمیة کما اختاره الفاضل المحشی احتیج الی تقیید الاجزاء بغیر المتناهیة لما مر ولعلک تفطنت من هنا ان کلام السید المحقق
فی هذا المقام لا یخلو عن تحمل ولو قال لان الاجزاء المقداریة الغیر المتناهیة فی الجسم المتصل الغیر المتناهی یجری فیها برهان التطبیق الخ
لکان اصوب وان جعل قوله غیر المتناهیة علی النسخة الثانیة صفة للجسم بالتاویل البعید دون الاجزاء کما فعله الفاضل المحشی سیجیء جدا
اذ هما سیان فی الاحتیاج الی التقیید هذا ما عندی فی حل المقام **قوله** ولا یجوز آه عدم الجواز غیر مسلم کما عرفته **قوله** لانها بالفعل
امر واحد متناه فان قلت کیف یمکن ان تکون الاجزاء التحلیلیة المتکثرة متحدة فی الوجود لما عرفت غیر مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضیف الیه وتعدده قلت لیس المراد ان الاجزاء التحلیلیة مع تکثرها متحدة فی الوجود بل المراد انه لیس فی عالم الوجود
الا شیء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الاجزاء الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرین انت خبیر بانه لما کفی وجود المنشأ لجریان البرهان لزم جریانه فی اجزاء الجسم المتصل المتناهی ایضا انتهی وانت
خبیر بما فیه وقد مر فتذکره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها یرد علیه ایضا قد فرض الاعداد موجودة بالفعل فی الذهن کما یشهد به التمثیل فیکون منشأ
انتزاع العدمات موجودة فیجری فیها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهی الاعداد بمعنی لا تقف عند حد لا بمعنی ما لا یتناهی
بالفعل فالمثال غیر مطابق للممثل له ولعلک علمت من هنا ان ما اورده السید المحقق ههنا علی المصنف مبنی علی ما حقق قبیل هذا من عدم
تناهی الاعداد وکذلک هذا اشار الفاضل المحشی بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غیر سدید وهو ان اتحادهما فی الوجود کاتحاد الجنس والفصل
فی الوجود وجه عدم کونه سدیدا ان الجنس والفصل من الاجزاء المرکبیة للنوع واتحادهما لیس بمعنی وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف والمضاف الیه
بل بمعنی انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتی لم یبق التمیز بینهما فحصل وجود اجمالی وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود فی الاجزاء التحلیلیة کما لا یخفی علی من له ادنی فهم فقیاس احدهما علی الآخر مع الفارق هذا ما عندی فی ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحریر آخر فی ابداء الاحتمال وهو ان یراد من قول السید الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة بوجود واحد ووجه عدم
کونه سدیدا ان هذا الاحتمال مما سیبطله السید الزاهد بنفسه بقوله فیبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما فی هذا التحریر فان ابداء هذا الاحتمال فی قول
السید المحقق بوجود واحد مع وجود ما یبطله بعیده لا یذهب الیه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وکون الکل علی هذه الهیئة آه
الغرض منه دفع ما یقال لما کانت الاجزاء التحلیلیة متحدة مع الکل فی الوجود لا تغایر بینهما قبل الانتزاع وجب ان یحمل احدهما علی الآخر فان
مناط حمل شیء علی شیء لیس الا اتحادهما فی الوجود کما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** کذا فی بعض حواشیه ای حواشی شرح
الهیاکل حیث قال فیها الکل حال الاتصال له وجود خارجی محض والجزء فی الحال له وجود وهمی ووجود یحدد حده الوجود الخارجی فی ترتب الآثار
کقدر معین ووضع معین وتعلق الحس وذلک الوجود هو کون الکل بحیث ینتزع عنه الجزء بضرب من التحلیل فان شئت قلت کون الجزء بحیث یصح

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال البعض المناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد رض الكلام
على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء بقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فتلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه وما رماه
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية والكازه مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا لكان
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فتلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن ادراك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الا ارتباط المدرك
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلذا لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفاسير شتى ولم
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا
بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص المناعت كما ذكره الفاضل
السيبذي في شرح الهداية وميل الى تعريف آخر منهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

فليس بهذا القدر بل لا بد من ارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيما نحن فيه دون ما نحن فيه وفي المبادي فلذا قال على تفسيره الخ

اي الفاضل حسين المحشي رح ١٢

منه نظمه

في الاجسام او تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره
بكون الشيء مختصا به ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي المتعلق الخاص
الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات
وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل الموجود في غيرهما مدركة بالبديهة
مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا مانعا ولعل العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه
وجود للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان آله وكال التعريف بالماهية واحد لا فرق بينهما
الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ استاذي الفاضل المحشي في شرح المسلم من ان الظاهر من
كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او قيام مبدئها
بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومبادئها في صحة حمل
المشتقات دون مبادئها **قوله** ينتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه
الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورابعها ما اختاره
السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة
منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف
عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحداني وهو الظاهر عند اهل المحاورات وان اشتهيت زيادة تفصيل
فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى
ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال
ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد الماهيتين في الوجود على
ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها بعاض المتصل فلا حمل
ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء براسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود
الحمل فيها **قوله** اي حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد وتنظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود
وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا ظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانساري في حاشية
الحواشي القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس لاجزاء سوى
الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا اخر او قد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء في هذا المبحث فتذكره
قوله فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل هذا اذا كانت الاجزاء متخالفة
كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه
قوله وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر بعد هذا لكن هذا ليس اهل قارورة

كسرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما باسم الكثيرون الكلام في اوائل تصنيفاتهم ويحصل لهم الاعيار في اواخر تاليفاتهم
وانا لست براض عن هذا الصنع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بسنيار فان
المتحد في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها وحدة بالتماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله**
فتخصيص التحليلي يعني تخصيص تاخر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس ما يبقى
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان
البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور
الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض المتاخرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ
لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول**
الحقائق في حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد
كلها في الحقيقة من صفات العدد لا المعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا امر
لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكره الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة
بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور
فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورد اعلى الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر
فاراد المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتضاء الاستدلال للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل
لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**
فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة
الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول
يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك
الكرفاموي وتبعهما الفاضل المحشي بل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصي ولو على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس متعاقبا دون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده
وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخف في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه او يوصف بها كالوجود الذهني والوجود
الخارجي وجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى لما مر **قوله** وذكر ما قبله من ان الثابت بالمقدمة
[illegible] حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني ان لا نسلم آه اقول الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف هنا

ظاهر في ح

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم ازالة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين
ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه وفرع وعلى تقدير تقريره ان الامر المعقول عبارة عما يكون حالا
فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت
حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** ممنوع عند هؤلاء بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله
على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الرد على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي باثبات المقصود
العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض
دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما الا بجواز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق البيناني آه قال البعض الناظرين
مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين منافي لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على
المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه
اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** وجد في حاشية المحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في
قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيد **قوله** والمدار جوا
في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح باقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة ١٢٨٠ ثمانين بعد الا
في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكا
على مولانا باب السيد الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المشرفة بيلي وخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رح
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض
فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى في فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة
الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوامع الدرر وتلويح ما فيه من اعلام
اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ١٢٨٦ ست وثمانين بعد الالف المائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين
قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعا
المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب
وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف
اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزاهدية طفحوا شي فات مني اتمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقني
ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام فالمأمول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوا
بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه

قد استنسخ الكتاب بعون الملك الوهاب في اوائل ذي الحجة الحرام سنة تسع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
سيد الانام بقلم ختم المعتني بالطبع وعلامة على الخاتمة ليعلم انه مطبوع في المطبعة الخاصة لا غير